L'IDÉE DE VÉRITÉ

dans la philosophie de saint Augustin

L'IDÉE DE VÉRITÉ

DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

Par CHARLES BOYER

DOCTEUR ÈS LETTRES

« ... Faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur. »

Confessions, l. VII, c. 10.

ALMA COLLEGE
208.247
LIBRARY
B696
Alma, California

California Province
Scholasticate Library

PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE
Rue de Rennes, 117

1920

300

Nihil obstat

EDM. ROUFFIAC

Imprimatur

Anicii, die 17ª Februarii 1920

† TH. FRANCISCUS
Episcopus Aniciensis.

A SAINT AUGUSTIN

Humble hommage de piété et de reconnaissance.

Ne pouvant nommer ici tous ceux qui l'ont aidé dans l'élaboration de la présente étude, l'auteur se croit cependant tenu d'adresser un merci spécial à M. François Picavet, Secrétaire du Collège de France, dont les conseils, les encouragements et les écrits lui ont été d'un bien grand secours.

Il remercie aussi le P. Ferdinand Cavallera, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse, d'avoir bien voulu lui ouvrir, pendant de longs mois, les trésors de son érudition et de son dévouement.

C. B.

Maison d'études philosophiques.
Vals, près Le Puy-en-Velay.
28 Août 1920.

INTRODUCTION

§ 1. — Objet de notre étude

A chaque page de saint Augustin, on lit le mot de vérité. C'est tantôt la vérité qu'il désire et qu'il cherche, tantôt la vérité qu'il contemple ou qu'il montre, ou bien, c'est la vérité qu'il prie, la vérité qu'il consulte et qui l'éclaire, la vérité qui lui parle par les mille voix des créatures, la vérité dont il espère, pour l'autre vie, la vue béatifiante.

A cette insistance on devine une inspiration fondamentale qui, dans un esprit comme celui d'Augustin, ne peut venir que du centre même de sa philosophie. Nous nous sommes proposé de déterminer avec exactitude et avec précision la signification et le rôle de l'idée de vérité dans la pensée philosophique de saint Augustin.

Le beau nom de vérité, au sens ordinaire, qui promet la connaissance du réel, nous avait d'abord attiré. Un auteur qui en parlait avec tant d'amoureuse assurance pouvait-il n'en rien connaître ? Et n'est-ce pas assez pour encourager une étude philosophique que l'espérance de voir, ou de voir un peu mieux, quelqu'une des vérités qui intéressent notre destinée ? Saint Augustin estimait que, dans un temps comme le sien où régnait l'extrême division des esprits, il importait avant tout de rendre aux hommes l'espérance de parvenir à la vérité [1].

Au scandale de la multiplicité des sectes s'ajoutait alors, pour décourager l'effort philosophique, l'éclat de la Nouvelle Académie, école illustrée par de brillants penseurs et qui était la forme à la mode du scepticisme éternel. Après avoir été balloté longtemps d'une secte à une autre, après

[1] « reducendi mihi videntur homines... in spem reperiendae veritatis ». *Epist.* 1[a] (à Hermogenianus, en 386) nn, 1-2, t-33, col. 61-62.

avoir même, pour un temps, sombré à demi dans la désespérance de la Nouvelle Académie, Augustin, soutenu par sa passion pour la vérité, avait enfin abordé de haute lutte et pour toujours au port de la certitude. La victoire d'un si grand esprit pouvait-elle manquer d'être instructive ?

Mais à mesure que nous avancions dans notre étude nous voyions mieux que l'idée de vérité, dans la philosophie de saint Augustin, éclaire bien d'autres questions que celle de la certitude. L'existence et la nature de Dieu, les problèmes de la création et de la Providence, l'explication de la connaissance humaine, l'étude de l'âme, la théorie morale, en un mot, toute la philosophie augustinienne, dans ses aspects les plus caractéristiques, nous est apparue comme suspendue à cette notion de vérité. On ne peut douter qu'il y ait avantage à étudier les doctrines du point de vue auquel s'est mis leur auteur.

Le sens du mot vérité dans saint Augustin doit être déterminé par notre travail même. Toutefois il semble utile d'indiquer dès maintenant, au risque d'anticiper, les principaux emplois que notre auteur fait de ce terme. L'intelligence de notre exposé en sera facilitée.

Nous avons distingué, dans saint Augustin, quatre significations bien diverses, quoique parentes, de la vérité.

I. — Le sens premier, qui inspirera tous les autres, est le sens ordinaire : la vérité est l'affirmation de ce qui est [1]. Saint Augustin, comme tout le monde, appelle vérités des propositions vraies : trois fois trois font neuf, l'incorruptible vaut mieux que le corruptible, etc. Si saint Augustin n'avait connu d'autre vérité, il n'aurait parlé de la Vérité première qu'au sens de l'axiome éternel célébré par Taine [2].

[1] « Sed cui saltem illud manifestum est falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae, ostendit id quod est ». *De vera religione* c. 36, n 66, t. 34, col. 151.

[2] Plusieurs se tiennent en défiance à l'égard de la philosophie augustinienne parce qu'ils la comprennent de cette façon. Ils croient que saint Augustin considère la divinité comme une proposition subsistante, ou

De ce premier sens, qu'on pourrait appeler sens logique, on passe aisément aux trois autres plus proprement métaphysiques.

II. — Si l'on regarde toute réalité comme une affirmation d'elle même, il y aura vérité, lorsqu'une réalité méritera pleinement les noms auxquels elle prétend. Si elle est sage, belle et bonne, elle doit être, pour être vraie, pleinement sage, belle et bonne. La réalité épuise alors ce qui peut être affirmé d'elle. Elle s'identifie avec chacune des idées qui lui conviennent. Elle est la Sagesse, la Beauté, la Bonté ; elle est l'adéquation de l'idée et de l'être ; elle est la Vérité [1].

III. — Le Verbe de Dieu est la Vérité au sens précédent. Ce sens, au fond, ne le distingue pas du Père. Mais le nom de Vérité exprime un autre sens qui ne convient qu'au Verbe. Si l'on considère le Père comme le principe du Fils et le Fils comme l'image du Père, le Fils, étant l'expression du Père, sera Vérité, car il exprime le Père tel qu'il est, au point d'être une même chose avec lui [2].

IV. — Dans la région des êtres finis, la vérité ne peut signifier que leur ressemblance avec la première réalité. C'est là en effet ce qui constitue leur degré de réalité [3]. Cette ressemblance est lointaine ; c'est pourquoi le nom de vérité ne convient aux choses qu'avec d'infinies réserves[4]. Mais cette ressemblance est réelle : c'est pourquoi les choses ont quelque vérité.

Les autres définitions de la vérité se ramènent sans peine

comme un réceptacle de propositions. Un de ses disciples, entre autres, a dû se défendre contre cette interprétation (S. Bonaventure, *Quaestio disputata de cognitionis humanae suprema ratione* éditée à Quaracchi, en 1883, p. 69, ad 23. 24. 25. 26).

[1] *De Trinitate*, livres 5-8. Cf. Plotin. *Enn. III*, l. 7, c. 3 : « Καὶ ἡ ἀλήθεια δὲ οὐ συμφωνία πρὸς ἄλλο ἐκεῖ, ἀλλ, αὐτοῦ ἑκάστου, οὗπερ ἀλήθεια. » éd. Didot, Paris, 1855, p. 170, ll. 21-23.

[2] *De vera religione*, c. 36, n. 66, t. 34, col. 151-152.

[3] *Ibid.* : « in quantum similia... in tantum sunt. » — « Verum mihi videtur esse id quod est. » *Soliloq.* l. 2, c. 5, n. 8, t. 32, col. 889. — Cf. S. Thomas : « maxime vera sunt maxime entia » *Summa theolog.* 1ª P., qu. 2, art. 3. — Voir *Contra gentes* l. 3, c. 47.

[4] « nam nemo considerans non hoc inveniet, falsum appellari in rebus ipsis quas sentimus, quod esse aliquid tendit et non est. » *Soliloq.* l. 2, c. 9, n. 17, t. 32, col. 893.

aux précédentes. La vérité est ce par quoi toute chose est vraie [1]. C'est la règle que toutes choses imitent, œuvres de la nature, œuvres d'art [2]. Enfin, comme c'est surtout par leur sujétion au temps et à l'espace que les choses s'éloignent de la Vérité, le mot de vérité désigne les choses éternelles, immortelles [3], invisibles, intelligibles [4].

§ 2. — Notre Méthode.

On ne nous permettrait pas d'insister, dans une introduction, sur l'unité du système philosophique de saint Augustin. Grand nombre de travaux récents tendent, en effet, à discerner dans l'ensemble de son œuvre des oppositions nombreuses, des contradictions même, issues de la rencontre d'influences diverses qu'il n'aurait pas unifiées. Les premiers écrits s'harmoniseraient mal avec les suivants, et ceux-ci seraient contredits par les derniers. Le néoplatonisme lutterait contre le christianisme, et le christianisme contre l'augustinisme des derniers temps [5]. Les principes intellectualistes seraient ruinés par des tendances sentimentalistes ou volontaristes. Peut-être ces oppositions nous apparaîtront-elles moins réelles, ou moins profondes ; mais quelques variations et quelques discordances que l'on remarque dans cette carrière littéraire de 45 ans, un haut degré d'unité y est incontestable. Il est très rare qu'on puisse citer un texte de saint Augustin qui concerne le seul point que l'on voudrait éclairer. Au contraire, de très nombreux alinéas, ou même de simples phrases, pourraient être indiqués comme résumant assez fidèlement l'ensemble de sa philosophie. Or, l'idée qui opère la synthèse de doc-

[1] « si quid verum est, veritate utique verum est. » *Soliloq.* l. 1, c. 15, n. 27, t. 32, col. 883-884.

[2] *De vera religione*, c. 30, t. 34, col. 145-147.

[3] « Ideae verae sunt quia aeternae » *De div. quaest. LXXXIII*, qu. 46. n. 2, t. 40, col. 30. — « Id enim vere est quod incommutabiliter manet. » *Confes.* l. 7, c. 11, n. 17, t. 32, col. 742. — « non esse vera, nisi quae sunt immortalia » *Solil.* l. 1, c. 15, n. 29, t. 32, col. 884.

[4] Vg. *epist.* 3, n. 4, t. 33, col. 65.

[5] Cf. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin* I. *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918, pp. VIII-IX.

trines en apparence étrangères l'une à l'autre et qui oblige à les présenter ensemble est l'idée de vérité.

Pour mieux montrer la richesse des synthèses qu'elle réussit, nous avons dû analyser, en des chapitres différents, des points de vue que saint Augustin aime à fondre ensemble. Si nécessaires que soient ces divisions, elles causent une déperdition non seulement d'intérêt et de chaleur, mais encore d'exactitude. Pour juger un système, il faut l'embrasser d'un regard synthétique. Présentée isolément telle doctrine paraît étriquée et peu explicative, qui, vue à sa place, emporte l'adhésion. Le lecteur sera invité par les textes mêmes que nous citerons à voir chaque détail dans le tout auquel il appartient.

Dans un sujet que la délicatesse des questions traitées et la multitude des controverses rendaient fort complexe, nous avons cru ne devoir rien rechercher davantage, avec l'exactitude, que la clarté. C'est pourquoi nous avons étudié de préférence ceux des textes de saint Augustin où sa pensée nous apparaissait mieux développée ou plus mûrie, sauf à décrire ensuite les nuances accidentelles découvertes ailleurs, ou, en cas de divergences notables, l'histoire entière de sa pensée sur le point en question. Soucieux de rester dans les limites fixées par notre titre, nous n'avons point prétendu épuiser toutes les matières que nous devions aborder, mais nous avons simplement visé à montrer par quelles relations ces matières se trouvaient liées dans l'esprit d'Augustin, à la notion de vérité.

§ 3. — Sources.

I. — On sait que saint Augustin a perçu pour la première fois la nature de la vérité en lisant quelques livres de l'école néo-platonicienne [1]. On avait chance, en rapprochant la Vérité dont parlent les textes augustiniens du monde intelligible de Platon et surtout de Plotin, de mieux saisir le

[1] *Confes.*, l. 7, cc. 9-17. — *De beata vita*, n. 4, t. 32, col. 961. — *Contra Academicos*, l. 2, c. 2, n. 5, t. 32, col. 921.

sens de plus d'une page du docteur d'Hippone, et en même temps de mieux déterminer l'intérêt historique de son œuvre. Le recours aux *Ennéades* nous a paru, en effet, très profitable pour éclairer sur quelques points la pensée d'Augustin [1].

II. — Quant à saint Augustin lui-même, nous ne pouvions à cause de la position centrale de notre étude, négliger complètement aucune partie de son œuvre immense.

Toutefois les discussions avec les Donatistes et la longue polémique contre les Pélagiens, se déroulant d'ordinaire sur le terrain théologique, n'ont dû que par accident et pour des points spéciaux, être utilisées dans ce travail. En revanche, nous avons exploité constamment, d'une part, les œuvres écrites par saint Augustin avant son épiscopat et dans lesquelles les problèmes philosophiques sont abordés davantage pour eux-mêmes, et, d'autre part, les grandes œuvres postérieures où saint Augustin a synthétisé ses doctrines. Nous donnons ici quelques renseignements chronologiques sur les ouvrages que nous avons le plus souvent cités ; pour les autres, quand nous leur ferons quelque emprunt, nous mettrons en note les indications utiles.

Les *Dialogues* écrits à Cassiciacum [2] :

[1] Nous avons utilisé les éditions suivantes : « *Plotini... libri... a Marsilio Ficino Florentino e graeca lingua in latinam versi...* » apud J. Soter, anno 1540, fol. I-CCIII.

— *Plotini Enneades cum M. Ficini interpretatione castigata iterum edid.* F. Creuzer et H. Moser, Paris, Didot, 1855, pp. 1-542.

Les Ennéades de Plotin, trad. M.-N. Bouillet, 3 vol. Paris, 1857, 1859, 1861. Cet ouvrage est vraiment précieux par le nombre et le choix des rapprochements qu'il suggère.

[2] Pour ces ouvrages, nous acceptons l'ordre et la chronologie adoptés par Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 13, surtout note 5, pp. 959-961. — H. van Haeringen a récemment proposé un ordre différent (*De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningae, 1917). Dans notre thèse complémentaire, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*, où nous étudions plus spécialement les *Dialogues*, nous disons pourquoi l'ancienne position nous semble garder sa solidité. C'est, en résumé : 1° que dans le *Contra Academicos*, l. 3, n. 43, col. 957, saint Augustin déclare se trouver dans sa 33e année ; or, les conversations du *De beata vita* avaient pour but de fêter l'entrée d'Augustin dans cette 33e année ;

1°. Les *Contra Academicos libri tres* [1], ouvrage dont saint Augustin fit toujours grand cas. C'est une réfutation de la Nouvelle Académie. Les discussions que ce dialogue rapporte eurent lieu les 9, 10, 11, 12, 19 et 21 novembre de l'an 386.

2°. Le *De beata vita* traite des moyens de parvenir à la vie heureuse. Il rapporte des conférences tenues à l'occasion du trente-deuxième anniversaire de la naissance d'Augustin, les 13, 14, 15 novembre [2].

3°. Le *De ordine* — (*libri duo* [3]) — rapporte des conversations d'Augustin avec ses élèves sur l'ordre universel et sur la Providence. L'ouvrage fut commencé avant les discussions du deuxième livre du *Contra Academicos*, mais il ne fut terminé qu'après ces mêmes discussions.

4°. Les deux livres des *Soliloques* [4], écrits vers la fin de 386 ou au début de 387 ; ils contiennent, sous forme dialoguée, des méditations solitaires d'Augustin sur Dieu et sur l'âme.

Le *De immortalitate animae*, recueil de notes que saint Augustin écrivait à Milan, au jour le jour, en attendant le baptême, afin de compléter les *Soliloques*. Les *Rétractations* reconnaissent et exagèrent peut-être l'obscurité et le désordre de sa rédaction [5].

Le sixième livre du *De musica* [6]. Ce livre a été écrit par Augustin, à son retour en Afrique, après 389 [7].

Le *De Magistro*, écrit à la même époque [8]. C'est un dia-

elles sont donc antérieures.

2° que dans les *Rétractations* (l. 1, c. 2, col. 588), saint Augustin nous paraît expliquer pourquoi les conférences du *De beata vita* ont été tenues avant la fin de celles du *Contra Academicos*.

[1] Dans Migne, t. 32, col. 905-958.

[2] Dans Migne, t. 32, col. 959-976.

[3] Dans Migne, t. 32, col. 977-1020.

[4] Dans Migne, t. 32, col. 869-904.

[5] Dans Migne, t. 32, col. 1021-1034. — Cf. *Rétractations*, l. 1. c. 5, t. 32, col. 590-591.

[6] Dans Migne, t. 32, col. 1161-1194.

[7] Les auteurs (vg. E. Portalié, art. *Augustin, dict. de théol. cath.*, col. 2289) précisent : en 391, sans doute parce que les *Rétractations* le placent après le *De Genesi contra Manichaeos* que l'on date de 390.

[8] « per idem tempus ». Les auteurs (Portalié, *ibid.*) disent : en 389. — L'ouvrage est dans Migne t. 32, col. 1193-1220.

logue d'Augustin avec son fils. Adéodat avait réellement émis les pensées que son père lui fait exprimer [1].

Les trois livres du *De libero arbitrio*. Augustin a redigé le premier livre en 388 pendant son second séjour à Rome ; il a continué l'ouvrage après son retour en Afrique et ne l'a achevé qu'à Hippone, alors qu'il était déjà prêtre, en 395 [2].

Le *De vera religione*, écrit à l'époque du *De musica* et de *De Magistro*. On assigne généralement la date : 389-390 [3].

Nous avons beaucoup utilisé cet ouvrage surtout à partir du chapitre 29. Augustin y renvoie Evodius vers l'an 415 [4].

Le *De diversis quæstionibus LXXXIII*, livre écrit vers le même temps, au jour le jour, sur des feuilles séparées, au hasard des questions que posaient à Augustin ses amis lorsqu'ils le trouvaient de loisir. La codification en fut faite quand Augustin était déjà évêque [5]. Nous utilisons spécialement les questions 1 (sur la création de l'âme) — 31 (sur les vertus) — 35 (sur l'amour) — 40 (sur la volonté) 46 (sur les Idées) — 54 (sur notre connaissance de Dieu) [6].

Le *De diversis quæstionibus (VII) ad Simplicianum*, le premier ouvrage d'Augustin évêque, écrit au commencement de 397 [7]. Le premier livre est un exposé de la doctrine de la grâce dans lequel saint Augustin ne signalait, à la fin de sa vie, qu'une lacune, et seulement encore dans l'expression [8]. Le deuxième livre contient un passage important sur notre connaissance de l'essence divine.

Les deux premiers livres du *De doctrina christiana* écrits en 397. Ils forment un précieux résumé doctrinal [9].

[1] *Confes.*, l. 9, c. 6, n. 14, t. 32, col. 769.

[2] Dans Migne t. 32, col. 1221-1310.

[3] « Tunc etiam... » *Retractat.* l. 1 c. 13 n. 1 t. 32 col. 602 — L'ouvrage est dans Migne t. 34, col. 121-172.

[4] Epist. 162, n 2, t. 33, col. 705.

[5] Dans Migne, t. 40, col. 11-100. Cf. *Retractat.* l. 1, c. 26, t. 32, col. 624.

[6] Portalié donne la date 389-396.

[7] *Retractat.*, l. 2, c. 1, n. 1, t. 32, col. 629 — L'ouvrage est dans Migne, t. 40, col. 101-148.

[8] *De dono perseverantiae*, c. 21, n. 55, t. 45, col. 1027.

[9] Dans Migne, t. 34, col. 15-66.

Les *Confessions* écrites de 397 à 400, en treize livres [1]. Les livres 4, 7 et 10 sont spécialement instructifs pour notre sujet.

Le *Contra Faustum*, terminé avant 405 [2]. Cet ouvrage de polémique antimanichéenne contient 33 livres [3]. Nous utilisons les livres : 11, 20, 21, 22, 28.

Les 12 livres du *De Genesi ad litteram* commencés après le *De Trinitate*, donc après l'an 400, mais achevés plus tôt [4].

Le *De Trinitate* en 15 livres. Les bénédictins en indiquent avec soin la chronologie [5]. Le 12e livre n'était pas achevé avant 416, puisqu'il y est cité un livre du *De civitate Dei* écrit à cette époque. Dans la lettre-préface dont il fit précéder son ouvrage, Augustin raconte qu'il travaillait au 12e livre [6] lorsque des copies de ce qu'il avait déjà composé se répandirent. Il arrêta sa dictée, se proposant d'avertir dans un autre écrit que celui-là lui avait été arraché avant qu'il en fût satisfait. Mais on le supplia si vivement de revoir son travail et de le compléter, qu'il s'y résigna. Néanmoins, il ne voulut pas trop modifier ce qui avait déjà paru, et c'est pourquoi il ne mit pas dans son exposé toute la clarté qu'il eût désirée. Les livres sixième et septième contiennent une importante étude de philosophie sur la Trinité ; et à partir du livre VIII, les problèmes de l'âme sont discutés avec beaucoup d'ampleur [7].

Le *De civitate Dei*. Ce grand ouvrage semble avoir été commencé en 413. Une lettre de 412 montre, en effet, que l'auteur n'en avait même pas conçu encore le dessein [8] ;

[1] Dans Migne, t. 32, col. 659-868 — On conclut les dates de la place que l'auteur donne, dans les *Rétractations*, à cet ouvrage. Dans notre thèse complémentaire (*Christianisme et néo-platonisme dans la formation de s. Aug.*) nous étudions plus spécialement les *Confessions*.

[2] Cf. epist. 82, à S. Jérôme, c. 2, n. 17, t. 33, col. 283.

[3] Dans Migne, t. 42. col. 202-518.

[4] vers 414-145, comme l'indiquent les lettres 159, n. 2 et 162, n. 2, à Evodius (t. 33, col. 699 et col. 705). — Dans Migne, t. 34, col. 245-486.

[5] T. 42, col. 818.

[6] bis Une partie du 12e livre se trouvait parmi les pages trop tôt divulguées : *ibid.*, col. 817-818 (lettre à l'évêque Aurèle).

[7] Dans Migne, t. 42, col. 819-1098.

[8] *Epist.* 138, n. 1, t. 33, col. 525. Cf Tillemont *Mémoires*... t. 13, note 52, pp. 1002-1003.

et d'autre part le tribun Marcellin, à qui la préface est adressée et qui est mentionné au début du deuxième livre, est mort en septembre 413. Les trois premiers livres furent publiés d'abord, peut-être dès 413 [1]. En 415, les deux livres suivants furent composés [2]. L'ouvrage comptait déjà dix livres en 416-417 [3], et formait un tout, qui était une réfutation populaire (1-5) et philosophique (6-10) du paganisme. A partir du onzième livre, Augustin décrit la Cité de Dieu. En 420, il peut invoquer le quatorzième livre [4]. Au commencement de 427, l'ouvrage est achevé, car 1° le vingt-deuxième livre est cité dans le premier livre des *Rétractations* qui est de 427 [5] ; 2° il est dit dans ce livre que les reliques de saint Étienne ne sont à Hippone que depuis moins de deux ans : or elles y étaient en 425 [6]. Les livres qui nous ont été le plus utiles sont les livres 8-12, 19, 22.

Les *In Joannis evangelium tractatus CXXIV* [7]. Beaucoup de lumières et de formules nous ont été fournies par ce commentaire. L'ouvrage est un recueil des sermons que l'évêque d'Hippone prêcha à ses ouailles en 416-417 [8]. Augustin les rédigeait, après les avoir prononcés [9], sur des sténographies prises pendant qu'il parlait.

L'*Enchiridion ad Laurentium*. Il fut écrit en 421. On y voit en effet que saint Jérôme était mort (421) [10], et d'autre part, l'ouvrage est cité dans un écrit de 422 [11]. C'est un résumé assez complet et très ferme des doctrines d'Augustin.

[1] *De Civitate Dei*, l. 5, c. 27, t. 41, col 174.

[2] *Epist.* 169, n. 1, t. 33, col. 742.

[3] Orose nous l'apprend dans la préface de son Histoire.

[4] *Contra adversarium Leg. et Prophet.* l. 1, c. 24, n. 18, t. 42, col. 613.

[5] *Retractat.* l. 1, c. 26, t. 32, col. 626.

[6] Cf. Tillemont, *Mémoires*... t. 13, note 53, col. 1002-1004.

[7] Dans Migne, t. 35, col. 1379-1976.

[8] Il est parlé, au tract. 120, n. 4, col. 1954 de la découverte du corps de S. Etienne survenue en 415. Cf. Tillemont. *Mémoires*... t. 13, pp. 708-712.

[9] *De Trinitate*, l. 15, c. 27, n. 4, t. 42, col. 1095.

[10] *Enchiridion*, c. 87, t. 40, col. 273.

[11] *De* 8 *Dulcitii quaestionibus*, l. 1 qu. 1 n. 10, t. 40 col. 154. — *L'Enchiridion* se trouve dans Migne, t. 40, col. 231-290.

Citons encore le *De gratia et libero arbitrio* [1] adressé en 426-427 aux moines d'Adrumète, et qui est précieux pour la netteté de ses formules sur la question qu'indique son titre ; et surtout les deux livres des *Rétractations* [2] dans lesquels saint Augustin fait la revue de ses ouvrages, indique parfois les variations de sa pensée, en montre ailleurs l'unité sous la diversité des formules ou reprend un argument important. Il semble les avoir écrits de 426 à 428 [3].

N. B. — Nous citons saint Augustin selon le texte de l'édition bénédictine (Paris, 1679-1690) et nous indiquons les tomes et la pagination de la Patrologie latine de Migne, qui reproduit cette édition (tt. 32-46).

Toutes les fois que nous avons pu comparer cette édition avec celle du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, publiée à Vienne, et qui est encore très incomplète, nous n'avons guère constaté que des différences d'orthographe et des variantes de peu d'importance.

On ne devra jamais oublier que l'édition bénédictine a utilisé plusieurs excellents manuscrits français qui ont été perdus depuis [4].

[1] Dans Migne, t. 44, col. 881-912.

[2] Dans Migne, t. 32, col. 583-656.

[3] G. Tillemont, *Mémoires...* t. 13, note 88, p. 1041.

[4] Cf. M. Kukula, *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus.* Ein Beitrag... Vienna-Kaiserl. Akad. des Wissen. Philo-hist. Classe, Bd. 121-127 etc., 1890-1892 etc.

— Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de St. Augustin*, Paris, 1903.

CHAPITRE PREMIER

VÉRITÉ ET CERTITUDE

Art. 1er. — Position de la question.

§ 1. — Le Contra Academicos.

Nous connaissons la vérité : voilà le fait sur lequel repose la philosophie de saint Augustin. Il importe donc d'étudier d'abord comment il est parvenu à cette première certitude. Il l'a exposé lui-même dans son *Contra Academicos*.

Au mois d'octobre de l'an 386, une vingtaine de jours après la crise qui avait achevé sa conversion, saint Augustin arrivait avec ses amis dans la villa de Cassiciacum. Il y venait reposer sa gorge fatiguée et se préparer au baptême. A peine s'était-il installé que, dès le 9 novembre [1], il entamait avec ses élèves et son ami Alype une discussion philosophique sur le probabilisme de la Nouvelle Académie. Il la poursuivit les deux jours suivants ; puis, après une semaine d'interruption due à l'absence d'Alype, il la reprit et la termina en trois jours. Un sténographe notait les paroles des interlocuteurs. Augustin mit en forme ces notes et en composa le premier ouvrage qui nous soit resté de lui [2], les trois livres du *Contra Academicos* [3].

Depuis lors, à chaque fois qu'il a rencontré le problème de la certitude il a répété avec confiance les arguments de ce dialogue. Il renvoie le lecteur à cette œuvre de jeunesse,

[1] Ou le 10 : Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. des 6 premiers siècles*, t. 13, Paris, 1710, note 5, pp. 959 sqq.

[2] Le *De pulchro et apto*, qu'il avait écrit lorsqu'il était manichéen, a été perdu. Cf. *Confes.* l. 4, cc. 14-15.

[3] Dans Migne, P. L., t. 32, col. 905-958.

convaincu qu'elle suffit, si elle est bien comprise, pour réfuter les académiciens : « Dans les premiers temps de ma conversion, dit-il, j'ai écrit trois livres sur ce sujet. Quiconque pourra et voudra les lire, et comprendra ce qu'il lit, ne sera certainement plus troublé par les nombreux arguments que les académiciens ont inventés contre notre pouvoir d'atteindre la vérité [1]. » Le *Contra Academicos* contient donc la pensée définitive de saint Augustin sur la manière d'établir le fait de la connaissance de la vérité en général. Il est la source principale dans cette question. Néanmoins, comme son auteur a, dans la suite, éclairci, développé, ou formulé plus heureusement tel ou tel argument, il est nécessaire, pour exposer dans toute sa force la critériologie de saint Augustin, de tenir grand compte de la lumière que projettent les ouvrages postérieurs sur le dialogue de Cassiciacum.

Ce n'est pas sans raison que le néophyte consacrait les premiers loisirs de sa vie chrétienne [2] à résoudre le problème de la certitude. L'un de ses principaux desseins, dans sa retraite, était de purifier son esprit des traces laissées par les diverses erreurs qui l'avaient tour à tour séduit [3]. Or, il avait éprouvé, pendant un temps assez long, des sympathies très vives pour la suspension du jugement en matière

[1] « Sunt inde libri tres nostri, primo nostrae conversionis tempore conscripti, quos qui potuerit et voluerit legere, lectosque intellexerit, nihil eum profecto quae ab eis contra perceptionem veritatis argumenta multa inventa sunt, permovebunt. » *De Trinitate*, l. 15, c. 12, n. 21, t. 42, col. 1074-1075 (écrit en 416) — Dans le même sens : « Unde tria confeci volumina in initio conversionis meae, ne impedimento nobis essent, quae tanquam in ostio contradicebant. Et utique fuerat removenda inveniendae desperatio veritatis, quae illorum videtur argumentationibus roborari. » *Enchiridion*, c. 20, n. 7, t. 40, col. 242 (écrit en 421). — A la fin du *Contra Academicos*, Augustin constatait déjà sa victoire : « quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum. » l. 3, c. 20, n. 43, t. 32 col. 957 ; et il écrivait, de Cassiciacum, à son ami Hermogenianus qu'il s'était délivré d'un filet odieux : *Epist.* 1ª, n. 3, t. 33, col. 63. — Dans les *Rétractations*, il note encore son succès : « Quod miserante atque adjuvante Domino factum est. » l. 1, c. 1, n. 1, t. 32, col. 585.

[2] « Christianae vitae otium » *Retract.*, l. 1, c. 1, n. 1, t. 32, col. 585.

[3] « Ego enim nunc aliud nihil ago, quam me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus. » *Contra Academicos*, l. 2, c. 3, n. 9, t. 32, col. 923.

philosophique, telle que la recommandait la Nouvelle Académie.

A dix-neuf ans, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron l'avait rempli d'enthousiasme pour la recherche de la vérité [1]. Diverses causes, — la fréquentation des écoles de Madaure et de Carthage ; son ignorance religieuse ; la légèreté de ses mœurs ; la forme trop peu littéraire, à son goût, de la Bible ; les discours des manichéens —, lui avaient fait juger, malgré sa première initiation chrétienne, que la vérité n'était pas dans le catholicisme [2]. Engagé comme auditeur dans le manichéisme, il avait espéré pendant neuf ans trouver dans cette secte la réponse aux problèmes qui l'agitaient [3]. A la fin, il s'était rendu compte de l'impuissance des manichéens à mettre en accord avec les théories les plus probables des physiciens leur manière d'expliquer la constitution du monde. Leur célèbre Faustus de Milève, lui-même, se dérobait [4]. Or, dans un système matérialiste, il était grave d'errer sur l'astronomie ou sur la physique. Augustin sentit s'ébranler sa foi manichéenne.

Il était, à ce moment, venu à Rome. C'est là que l'attitude de la Nouvelle Académie lui parut être la plus raisonnable [5]. Il désespérait de découvrir la vérité. Si quelqu'un l'avait pu, n'aurait-ce pas été le grand Carnéade ou Cicéron ? C'était présomption de prétendre atteindre ce que ces illustres philosophes n'avaient pas cru à leur portée. Envoyé à Milan pour y occuper la chaire de rhéteur, Augustin garda quelque temps encore la discipline académicienne, évitant, de peur de tomber dans un précipice, l'assentiment à une doctrine, et se contentant de suivre ce qui lui semblait plus probable [6]. Bientôt cependant ses réflexions sur

[1] *Confes.*, l. 3, c. 4, nn. 7-8 — l. 6, c. 11, n. 18 — l. 8. c. 7, n. 17. — *De beata vita*, c. 1, n. 4.

[2] *Confes.*, l. 3, c. 5, n. 9.

[3] *Confes.*, l. 4, c. 1, n. 1.

[4] *Confes.*, l. 5, cc. 3, 6 et 7. — *De utilitate credendi*, c. 8, n. 20.

[5] *Confes* . l. 5, c. 10, n. 19.

[6] *Confes.*, l. 5, c. 14, n. 25, — l. 6, c. 4, n. 6. — *De beata vita*, c. 1, n. 4. — *Contra Academ.*, l. 2, c. 9, n. 23. — *De utilitate credendi*, c. 8, n. 20.

l'Église catholique le décidèrent à la reconnaître pour une institution providentielle et pour la dépositaire de la vérité[1]. La lecture de quelques livres néo-platoniciens lui donnèrent la certitude philosophique que nous pouvons connaître la vérité [2].

Tel est le récit des *Confessions*, et les *Dialogues* le confirment[3]. Certains, il est vrai, ont pensé que le doute académicien a subsisté plus longtemps dans l'esprit d'Augustin, qu'il a survécu à sa conversion, et qu'il s'est manifesté dans les dialogues de Cassiciacum [4]. Ce point de vue, à notre avis, est erroné. Sans doute, en arrivant dans le lieu de sa retraite, le catéchumène était encore gêné, en quelque mesure, par le souvenir des néo-académiciens [5]. Mais s'il était encore embarrassé par leurs arguments, il n'en était plus captif. Il voulait simplement compléter une victoire déjà acquise et réfuter directement des objections qu'il n'avait surmontées qu'en bloc, lorsqu'il avait donné son adhésion, éclairée et ferme, à des doctrines dogmatiques. Il ne visait qu'à parfaire et à garantir sa paix intellectuelle. C'est assez néanmoins pour donner un surcroît d'intérêt à ce premier dialogue d'Augustin.

Nous n'avons pas à insister davantage ici sur cette controverse. Que saint Augustin doutât encore, à cette époque, de notre faculté d'acquérir des certitudes légitimes, ou que sa conviction définitive fût déjà arrêtée sur ce point, dès lors qu'il entreprenait de combattre les académiciens, il

[1] *Confes.*, l. 6, c. 5.

[2] *Confes.*, l. 7, cc. 9-17. — *De beata vita*, n. 4. — *Contra Acad.* l. 2, c. 2, n. 5.

[3] Nous avons essayé de démontrer l'accord des *Confessions* et des *Dialogues* sur ce point dans notre thèse complémentaire : *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin.*

[4] Cette opinion, née d'une interprétation inexacte de quelques expressions des *Dialogues*, a été émise avec une particulière netteté par W. Thimme : « *Augustins geistige Entwickelung in dem ersten Iahren nach seiner « Bekehrung »*, 386-391, Berlin, 1908.

[5] «... mihi abruperim odiosissimum retinaculum quo ab philosophiae ubere desperatione veri, quod est animi pabulum, refrenabar. » *Epist.* 1[a] (ad Hermogenianum), n. 3, t. 33, col. 62-63. — «... contra Academicos vel de Academicis primum scripsi, ut argumenta eorum... ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem. » *Retract.* l. 1, c. 1, n. 1, t. 32, col. 585.

se plaçait, autant que possible, sur leur terrain. S'il s'y mettait uniquement pour la bonne marche de la discussion, on peut appeler son doute méthodique, provisoire, fictif. Mais alors même, ce doute devait être traité comme un doute réel, avec la même méthode et la même exigence. L'opinion intime de l'argumentateur ne change rien à la portée objective des preuves qu'il allègue.

§ 2. — La doctrine de la Nouvelle Académie.

Il importe beaucoup, au contraire, de préciser sous quelle forme la doctrine de la Nouvelle Académie apparaissait à Augustin. Cicéron a été la source principale, et peut-être unique, de notre auteur, en cette matière. C'est lui qui est présenté comme académicien, dès le premier livre du *Contra Academicos* [1]. C'est à lui qu'on emprunte la terminologie du système [2]. Ce sont ses œuvres qui sont signalées comme l'arsenal des arguments académiciens, et c'est lui manifestement qu'on a prétendu réfuter [3].

Cicéron appartenait lui-même à la Nouvelle Académie. Il en a exposé et défendu la doctrine, avec beaucoup d'habileté, dans ses *Académiques* [4]. Or, d'après Cicéron, deux

[1] « Ego, ait (Trygetius), graecus non sum ; nescio Carneades iste qui fuerit. — Quid, inquit Licentius, de illo nostro Cicerone, quid tandem existimas ?... Placuit enim Ciceroni nostro, beatum esse qui veritatem investigat, etiamsi ad ejus inventionem non valeat pervenire. » *Contra Acad.*, l. 1, c. 3, n. 7, t. 32, col. 909.

[2] « Quid putatis, inquam ? Ciceronem, cujus haec verba sunt, inopem fuisse latinae linguae, ut minus apta rebus imponeret, quas sentiebat, nomina ? » *Contra Acad.*, l. 2, c. 11, n. 26, t. 32, col. 932.

[3] « Legite Academicos ; et cum ibi victorem (quid enim facilius ?) istarum nugarum, Ciceronem inveneritis... » *Contra Acad.*, l. 3, c. 20, n. 45, t. 32, col. 958 — Dans les *Rétractations*, Augustin dit tout ron dement qu'il a opposé aux arguments de Cicéron une réfutation victorieuse : « certissima ratione refutavi ». *Retract.*, l. 1, c. 1, n. 4, t. 32, col. 587.

[4] La sympathie de Cicéron pour Carnéade était très vive; voir, par exemple, *De Finibus* l. 5, II et *ibid*, l. 3, XIII : « Carneades tuus, » lui dit Caton. Très probablement l'*Hortensius* était de couleur néo-académicienne ; il faisait consister la tâche des âmes « in ratione et *investigandi* cupiditate » (fragments Müller, 97), et il avait exhorté Augustin à tout mépriser pour la *seule recherche* de la sagesse : « cujus (sapientiae) non inventio, sed vel sola inquisitio jam praeponenda erat etiam inventis thesauris. » *Confes.*, l. 8, c. 7, n. 17, t. 32, col. 757. — Cf. Ohlmann, *De S*[1]

principes résument le système des académiciens. Le premier est qu'on ne peut connaître avec certitude aucune vérité, et non pas même ce premier principe [1]. Par suite, on ne doit donner son assentiment à rien, en philosophie. Telle était, du moins, l'opinion d'Arcésilas. Carnéade semble parfois l'abandonner, mais il a tort, estime Cicéron [2]. Le second principe est qu'il suffit de la probabilité pour agir [3], déclaration importante qui tendait à donner satisfaction au sentiment moral. C'est Carnéade qui semble avoir exposé, dans tout son développement, la doctrine du probabilisme [4]. La recherche et le dosage de la probabilité suffiraient à distinguer historiquement les académiciens des pyrrhoniens. Mais les deux écoles diffèrent aussi sur le premier principe. Le pyrrhonisme est moins radical. S'il demande la suspension de tout assentiment, ce n'est pas qu'il déclare la vérité introuvable, mais il juge qu'on ne l'a pas encore trouvée. Les académiciens sont *acataleptiques*: en métaphysique, ils désespèrent de *saisir* une vérité quelconque. Les pyrrhoniens sont *sceptiques*, au sens propre: ils *cherchent* la vérité qu'ils n'ont pas découverte [5]. Les

Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis, Strasbourg, 1897, p. 31, et J. H. van Haeringen, *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningue, 1917, pp. 75-95.

[1] « Itaque Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. » Cicéron, *Academicorum posteriorum liber* l, c. 12. — Et ailleurs, parlant du sage selon Carnéade, Cicéron explique : «... ut illa habet probabilia, non percepta, sic hoc ipsum, nihil posse percipi. » *Academ. post.* l. 2, c. 34.

[2] « Si ulli rei sapiens assentietur unquam, aliquando etiam opinabitur ; nunquam autem opinabitur : nulli igitur rei assentietur. Hanc conclusionem Arcesilas probabat : confirmabat enim et primum et secundum. Carneades nonnumquam secundum illud dabat, assentiri aliquando. Ita sequebatur etiam opinari : quod tu non vis, et recte, ut mihi videris. » *Acad. post.* l. 2, c. 21. Un peu plus loin, (c. 24), Cicéron suggère, en s'appuyant sur Clitomaque, que Carnéade n'affirmait point qu'on pût, en l'absence de certitude, donner son assentiment : il en faisait seulement un sujet de discussion.

[3] « ... quid impediet actionem ejus, qui probabilia sequitur, nulla re impediente ?... In incertis enim nihil est probabile : in quibus autem est in his non deerit sapienti, nec quid faciat, nec quid respondeat. » *Acad. post.*, l. 2, c. 34.

[4] Cicéron, en effet, résume Clitomaque, disciple fidèle de Carnéade. — Cf. Brochard, art. *Carnéade*, dans la G^de^ Encyclopédie.

[5] C'est ainsi, du moins, que les *sceptiques*, se distinguaient eux-mêmes

académiciens ne sont sceptiques qu'au sens large, celui, il est vrai, qui est passé dans l'usage, et par lequel on entend tous les philosophes qui doutent universellement.

Le *Contra Academicos* de saint Augustin n'est pas sans atteindre les pyrrhoniens, même dans le caractère qu'ils revendiquent, car il a pour but d'établir qu'il n'existe aucune bonne raison de douter universellement et de suspendre en toute occasion son jugement. Il soutient non seulement qu'on peut connaître la vérité, mais qu'on ne peut pas ne pas la connaître. Néanmoins, la forme de doute qu'il vise directement est bien celle des académiciens.

L'exposé qu'il présente de leur doctrine reproduit en effet, en un résumé très net, celui des *Académiques* de Cicéron. Relevons d'abord avec soin que c'est la vérité métaphysique dont la Nouvelle Académie nous dénie la possession. Cette école n'attaque pas l'existence de nos représentations, ni de nos certitudes subjectives. Elle conteste seulement que nous puissions savoir, en aucun cas, que les choses soient telles que l'énoncent nos jugements[1].

des *acataleptiques :* cf. Sextus Empiricus, *Instit. pyrrhon.* III, 226. — M. F. Picavet a insisté avec force sur les différences qui existent entre l'école de Carnéade et l'école de Pyrrhon, entre les *acataleptiques* et les *sceptiques* : «... on ne peut pas faire de Carnéade un sceptique pur, parce que, d'un côté, il nie que les choses soient compréhensibles, au lieu de suspendre son jugement sans se prononcer sur leur compréhensibilité ou leur incompréhensibilité ; de l'autre parce qu'il cherche, dans sa théorie de la probabilité, à approcher, par la connaissance de plus en plus précise de la représentation considérée au point de vue objectif, de la vérité objective elle-même, qu'il ne croit toutefois jamais pouvoir atteindre. » *Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne, Revue philos.*, 1887, t. 23, p. 512. — Voir aussi l'art. *Scepticisme* et l'article *Pyrrhonisme*, du même auteur, dans la G^de^ Encyclopédie. — On doit toutefois noter, — ce qui diminue certainement la distance des deux écoles acataleptique et sceptique, — que si Carnéade se prononce pour l'incompréhensibilité des choses, il ne le fait que par un jugement probable, laissant place au doute. D'autre part, les sceptiques ne rendent-ils pas bien illusoire tout espoir de découvrir la vérité, lorsqu'il prétendent que notre pouvoir de la découvrir, si même il existe, n'est jamais encore passé à l'acte ? Cf. Zeller. III, 2, 4^e^ éd. p. 75.

[1] Que saint Augustin ait ainsi compris la position des académiciens, cela ressort de plusieurs passages (*Contra Acad.* l. 2, c. 5, n. 11. — l. 3, c. 10, n. 22), mais surtout de sa manière de les réfuter, et du fait qu'il leur prête l'intention d'avoir voulu par leur système conserver, sous une forme voilée, la doctrine platonicienne du monde intelligible.

Donc, en matière philosophique [1], la science se trouve hors des prises humaines. Il faut la poursuivre, mais se garder de croire jamais qu'on l'a atteinte. Tel est le premier principe, et, sans s'arrêter aux concessions de Carnéade, Augustin énonce la conséquence admise par Arcésilas et par Cicéron : il faut toujours retenir son assentiment. Puis, notre auteur explique comment les académiciens légitimaient cette partie de leur système. Ils empruntaient à leur adversaire, le stoïcien Zénon, sa définition de la connaissance certaine. On connaît une vérité avec certitude, disait Zénon, quand on découvre en elle des caractères que l'erreur ne peut avoir. Or, ajoutaient les philosophes de la Nouvelle Académie, de tels caractères ne peuvent se rencontrer [2] ; et ils le montraient par mille arguments : les divergences des philosophes, les erreurs des sens, les illusions du sommeil et de la folie, les embarras qui naissent de la dialectique, et surtout des sorites. Aussi, comme le même Zénon défendait de donner son assentiment à ce qui n'est pas certain, concluaient-ils qu'on doit le refuser toujours [3].

Mais comment choisir de faire une action plutôt qu'une autre, si l'on ne tient rien pour assuré ? L'académicien se condamnera-t-il à l'inertie et au sommeil ? Son deuxième principe lui offre une règle de conduite : qu'il agisse selon ce qui est probable ou vraisemblable [4]. C'est d'ailleurs agir beaucoup que de suspendre constamment son jugement [5].

[1] Cette restriction justifie le rapprochement qui a été fait entre les académiciens et les modernes positivistes. M. F. Picavet, analysant le livre de L. Credaro, « *Lo scetticismo degli Academici* », écrit : selon M. Credaro « les académiciens et les pyrrhoniens de l'antique Hellade deviendront les criticistes de l'époque moderne. Ne serait-il pas plus juste d'en faire les positivistes ? » *Rev. philos.* 1897, t. 43, p. 107.

[2] Montaigne traduisait : « Rien ne semble vray, qui ne puisse sembler fauls. » *Essais* l. 2, c. 12.

[3] *Contra Academicos*, l. 2, c. 5, n. 11, t. 32, col. 924-925.

[4] « Hîc illi inducto quodam probabili, quod etiam verisimile nominabant. nullo modo cessare sapientem ab officio asserebant, cum haberet quid sequeretur. » *Contra Acad.*, l. 2, c. 5, n. 12, t. 32, col. 925.

[5] Montaigne : « Leur mot sacramental, c'est ἐπέχω, c'est-à-dire, « Je soustiens, je ne bouge. » *Essais*, l. 2, c. 12.

§ 3. — Thèse d'Augustin.

Contre cette doctrine, Augustin veut se convaincre qu'on peut trouver la vérité [1]. Voici comment il formule sa thèse : les académiciens n'ont pas réussi à rendre probable l'opinion qu'on ne peut rien connaître avec certitude et qu'il faut toujours suspendre son assentiment [2]. Il admet avec eux la définition donnée par Zénon de la connaissance certaine : le vrai est connu avec certitude lorsqu'il se présente de telle façon qu'il ne puisse en aucun cas paraître faux. Plus brièvement : est vrai ce qui ne peut jamais paraître faux [3]. En effet, une perception qui pourrait être fausse, ne porte pas en elle-même la garantie de sa vérité ; elle n'est pas une connaissance certaine [4]. C'est le critère de l'évidence, mais de l'évidence qui se connaît inébranlable, parce qu'elle ne peut être produite que par l'éclat de la vérité objective. Dans les *Académiques* de Cicéron, Lucullus, qui combattait la Nouvelle Académie, maintenait également la définition de Zénon [5].

Arcésilas et Carnéade prétendent que cette définition n'est jamais vérifiée, et que rien ne paraît vrai qui ne puisse paraître faux. Augustin assume donc la tâche de montrer qu'il y a des vérités auxquelles il est impossible de donner une apparence d'erreur, ou encore, qu'il y a des évidences subjectives qui n'existeraient pas si elles n'étaient pas la

[1] « Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt... » *Contra Acad.*, l. 2, c. 9, n. 23, t. 32, col. 930.

[2] « Quaeritur ergo inter nos, utrum illorum argumentis probabile sit nihil percipi posse ac nulli rei esse assentiendum. » *Contra Acad.*, l. 2, c. 13, n. 30, t. 32, col. 934.

[3] « Id visum ait posse comprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset. » *Contra Acad.*, l. 3, c. 9, n. 21, t. 32, col. 944.

[4] « Aut enim possunt percipi et falsa, quod vehementius Academici timent, et revera absurdum est : aut nec ea possunt, quae sunt falsis similia : unde illa definitio vera est. » *Contra Acad.*, l. 3, c. 9, n. 21, t. 32, col. 945.

[5] «... visum igitur impressum effictumque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset : id nos a Zenone definitum rectissime dicimus. Qui enim potest quidquam comprehendi, ut plane confidas, id perceptum cognitumque esse, quod est tale, quale vel falsum esse possit ? » *Acad. post.*, l. 2, c. 6.

saisie d'une vérité objective, et que par suite il n'est pas vrai que toute chose soit incertaine. Tel est le point que, dans le *Contra Academicos* et dans ses autres ouvrages [1], saint Augustin a voulu mettre en lumière, et que, de toutes ses forces, il a défendu contre les attaques de la Nouvelle Académie.

On peut distinguer dans son argumentation deux moments : il vise d'abord à montrer aux académiciens que leur système ne peut se poser sans se contredire lui-même ; il essaie ensuite d'établir, d'un point de vue positif, que nous saisissons avec certitude des vérités objectives.

Art. II. — La discussion.

§ 1. — Argumentation négative.

La doctrine de la Nouvelle Académie est travaillée par d'intimes contradictions. On connaît l'objection classique contre les sceptiques : si vous ne savez rien, comment pouvez-vous tenir un système ? Saint Augustin la présente sous une forme qui lui donnait, à ses yeux, une force et une vie singulières. Celui qui désespère de la vérité, dit-il, doit, au même titre, désespérer de la sagesse. Cette sagesse, à laquelle il s'était voué dès sa dix-neuvième année, les académiciens promettaient, comme tous les philosophes, d'en livrer le secret. Ils enseignaient la manière académicienne d'être sage ; ils décrivaient le sage académicien ; ils attiraient à eux leurs disciples par le nom très suave et très vénérable de la sagesse [2]. La sagesse est, en effet, la science du bonheur [3]. Or, il est impossible de parler autre-

[1] Par exemple : « Errare quippe dicunt eum quisque assentitur incertis : nihilque certum esse in hominum visis, propter indiscretam similitudinem falsi, etiamsi quod videtur, forte sit verum, acutissimis quidem sed impudentissimis conflictationibus disputant. » *Enchiridion*, c. 20, n. 7, t. 40, col. 242.

[2] « nunc vero inducendi sunt (homines) sapientiae dulcissimo ac sanctissimo nomine ». *Contra Acad.*, l. 3, c. 9, n. 19, t. 32, col. 944.

[3] *Ibid*, et l. 1 c. 8 n. 23, et aussi *De lib. arbitrio*, l. 2, c. 8, n. 26, t. 32, col. 1254 : « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum ? »

ment de la sagesse que de la vérité. Si la vérité est inaccessible, la sagesse l'est pareillement. On ne peut prétendre en effet que le sage ignore la sagesse. Il faut donc soutenir que la sagesse n'est rien, ou avouer que l'homme, qui peut être sage, peut connaître quelque chose, à savoir la sagesse [1]. C'est aller contre la raison que de soutenir en même temps la possibilité de la sagesse et l'impossibilité de la science [2]. Sans doute, Augustin connaît l'échappatoire de ses adversaires : leur sage, expliquent-ils, n'est point assuré de sa sagesse ; il lui semble seulement qu'il est sage, et cela avec probabilité et vraisemblance. Mais cette position est intenable. Le sage académicien avouerait du même coup qu'il n'est peut-être point sage ; il se jugerait aussi loin de la sagesse que de la vérité ; l'une et l'autre se trouveraient également hors de son atteinte. Ou il n'y a pas de sagesse pour les hommes, et alors, que les académiciens effacent son nom de leur enseigne ; ou le sage peut exister, mais il n'est pas académicien, puisqu'il connaît la sagesse [3]. Comme le nom l'indique et comme l'expérience le montre, le philosophe cherche la sagesse. Lui ôter l'espoir de la trouver, c'est lui enlever toute raison de philosopher ; lui donner cet espoir, c'est l'arracher à la Nouvelle Académie.

Cet argument, sur lequel l'auteur du *Contra Academicos* compte beaucoup [4], lui avait été fourni par l'adversaire même qu'il combattait, Cicéron, qui le met sur les lèvres

[1] «... postremo, quo perversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse, et ignorare sapientiam. Quid enim est durius, hominem non posse esse sapientem, aut sapientem nescire sapientiam ? Nihil hinc disputandum est, si res ipsa ita posita satis non est ad judicandum » *Contra Acad.*, l. 3, c. 9, n. 19, t. 32, col. 943-944.

[2] « Nam illis placuit vel potius visum est, et esse posse hominem sapientem, et tamen in hominem scientiam cadere non posse » *Contra Acad.*, l. 3, c. 4, n. 10, t. 32, col. 939. L'argument les atteint, Augustin n'en doute pas.

[3] « Unde illud jam restat, ut aut contendas nihil esse sapientiam, aut talem sapientem ab Academicis describi, qualem ratio non habet, fatearis. » *Contra Academ.*, l. 3, c. 4, n. 10, col. 939.

[4] Cf. *Contra Academ.*, l. 3, c. 3, n. 5 — c. 4, nn. 9-10 — c. 5 — c. 9, nn. 19-20 — c. 14.

de Lucullus : « La sagesse, si elle s'ignore, sera-t-elle encore la sagesse ? Comment d'abord en méritera-t-elle le nom ? » Et Lucullus ajoute : « ensuite, comment oser rien entreprendre, ou agir avec assurance, si l'on manque d'une règle certaine ? » [1]. C'est passer à l'aspect pratique de la même difficulté. La sagesse, en effet, étant la science du bonheur, est la science de l'action [2].

Sans certitude, dit Augustin, pas d'action. Ce trait qu'il lance, remarque-t-il, n'est pas neuf, mais il porte [3]. Agir en homme n'est-ce pas se conformer au bien propre à l'homme ? Il faut donc pour agir moralement connaître ce bien et la conformité de l'acte que l'on pose avec ce bien. Que l'on ne dise pas qu'ici la probabilité et la vraisemblance suppléent la certitude, et qu'elles suffisent. Une telle doctrine est monstrueuse. Elle se désintéresse de la moralité réelle des actes. En y réfléchissant, dans le calme de Cassiciacum, Augustin s'indignait et s'attristait de voir de grands philosophes aboutir à des conclusions aussi immorales [4]. Car enfin, que l'on invoque tant qu'on voudra la règle du probable à rechercher et à suivre, il reste que la Nouvelle Académie permet, bien plus, qu'elle ordonne, de n'agir jamais qu'avec une conscience douteuse. Si l'acte est en réalité mauvais, quelle excuse donnera l'académicien ? Dira-t-il : « je doutais, je suspendais mon jugement » ? Il ne fallait donc pas agir. — « Mais il me paraissait probable que l'acte était bon ». — Vous n'étiez donc pas sûr de bien faire. Et puis, si l'on manque d'une règle absolue

[1] « Ipsa vero sapientia, si se ignorabit, sapientia sit, necne : quomodo primum obtinebit nomen sapientiae ? Deinde quomodo suscipere aliquam rem, aut agere fidenter audebit, cum certi nihil erit quod sequatur ? » *Academ. posteriora*, l. 2, c. 8.

[2] Trygetius, au 1er livre du *Contra Academicos*, définit la sagesse : «... sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum quae ad beatam vitam pertineant. » c. 8, n. 23.

[3] « Jaciam igitur quibus viribus possum fumosum quidem jam et scabrum, sed, nisi fallor, validissimum telum. Qui nihil approbat, nihil agit.» *Contra Acad.* l. 3, c. 15, n. 33, t. 32, col. 951.

[4] « Tum vero tam multa mihi et tam capitalia in istos venerunt in mentem, ut jam non riderem, sed partim stomacharer, partim dolerem homines doctissimos et acutissimos in tanta scelera sententiarum et flagitia devolutos. » *Contra Academ.*, l. 3, c. 15, n. 34, t. 32, col. 952.

pour juger de la vraisemblance et de la probabilité, plus rien de fixe ne subsiste en morale. De tout criminel qui assurerait avoir agi selon ce qui lui semblait probablement permis, on devrait dire qu'il a fait une bonne action [1]. En un mot, saint Augustin soutient que l'on ne peut en même temps ignorer l'absolu et parler de morale.

Il importe de ne pas oublier, pour l'intelligence et pour l'appréciation de cette argumentation, que le probabilisme combattu par le *Contra Academicos* n'est pas celui des moralistes modernes [2]. Ceux-ci, il est vrai, permettent, en certains cas, d'agir selon une opinion simplement probable ; mais la raison qu'ils invoquent est la contradictoire du principe académicien. Ils exigent, pour qu'une loi soit obligatoire, qu'elle soit certaine. Une loi qui a contre elle une probabilité cesse d'obliger. Ainsi, la conscience ne reste pas douteuse : on a la certitude de ne point mal agir en suivant le probable. On ne pourrait donc pas opposer à Augustin, pour défendre les académiciens, ce que l'on peut dire en faveur des casuistes.

Mais l'argument du *Contra Academicos* peut être généralisé. Non seulement l'action morale, mais toute action suppose un absolu. Saint Augustin le montre surtout dans le *De beata vita* [3] et il en fait l'application au système de la Nouvelle Académie. Voici comment :

Tout homme veut être heureux. Quoi qu'il fasse, il ne tend qu'à ce but [4]. A la direction de l'effort de chacun, on

[1] *Contra Academicos*, l. 3, cc. 15 et 16, t. 32, col. 951-954. Il aurait agi, dans cette doctrine, suivant la règle suprême de la moralité.

[2] Tillemont (*Mémoires pour servir à l'hist. eccl.* Paris, 1710, t. 13, p. 89) pourrait induire en erreur sur ce point.

[3] Ce que dit saint Augustin dans le *Contra Academicos* (l. 3, c. 15, nn. 33-34, t. 32, col. 951-952) atteint de soi toute action.

[4] « Beatos esse nos volumus inquam ? Vix hoc effuderam, occurrerunt una voce consentientes. » *De beata vita*, c. 2, n. 10, t. 32, col. 964 — « Beate certe omnes vivere volumus ; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissa, consentiat. » *De moribus Eccl. catholicae*. l. 1, c. 3, n. 4, t. 32, col. 1312, — Cicéron, dans son *Hortensius*, quand il cherchait un point de départ incontesté, s'arrêtait de même à ce fait comme à un fondement solide : c'est Augustin qui nous l'apprend : « Nec ipse (cum academicis omnia dubia sint) academicus ille Cicero dubitavit, qui cum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exor-

voit le terme qu'il vise, le point où il place le bonheur. Or, le philosophe est tout occupé dans la recherche du vrai. Qu'il l'avoue ou non, le système qu'il élabore ou dont il s'accommode exprime sa tendance au bonheur, et par suite à la découverte de la vérité. Un système qui proclame impossible cette découverte contredit la plus fondamentale de nos tendances, celle-là même qui lui a donné naissance. Il la nie : mais dans cette négation c'est elle encore qui s'affirme. Elle se nourrit de ce qui prétend la détruire. « Je cherche la vérité, dit l'académicien, afin d'être heureux, mais la vérité est introuvable. » Comment chercherait-il, si, au fond, il n'espérait trouver ? « S'il est évident, dit Augustin, que celui-là n'est pas heureux qui n'a point ce qu'il veut, comme nous venons de le démontrer, et si personne ne cherche ce qu'il ne veut point trouver, les académiciens veulent donc trouver la vérité [1] ». Tout acte humain suppose une connaissance confuse, mais certaine de ce qu'est le bonheur [2] ; et la conception d'un système philosophique suppose, au surplus, la conviction que la connaissance de la vérité est condition du bonheur et qu'elle nous est accessible. Par son existence, la Nouvelle Académie atteste donc ce qu'elle nie par ses formules.

Contradictoire, du fait seul qu'il se pose, ce sytème l'est encore dans les termes qui l'énoncent : quels qu'ils soient,

dium, « beati certe, inquit, omnes esse volumus ? » *De Trinitate*, l. 13, c. 4, n. 7, t. 42, col. 1019.

[1] « Si manifestum est, inquam, beatum non esse qui quod vult non habet, quod paulo ante ratio demonstravit ; nemo autem quaerit quod invenire non vult, et quaerunt illi semper veritatem : volunt ergo invenire; volunt igitur habere inventionem veritatis. » *De beata vita*, c. 2, n. 14, t. 32, col. 966.

[2] Sur ce point, la pensée de saint Augustin n'a pas varié. Voici comment il s'exprime dans le *De Trinitate* (l. 13, c. 5, n. 8 fin) t. 42, col. 1020 : « Quapropter, quoniam verum est quod omnes homines esse beati volunt, idque unum ardentissimo amore appetant, et propter hoc caetera quaecumque appetunt ; nec quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit nescit, nec potest nescire quid sit, quod velle se scit, sequitur ut omnes beatam vitam sciant. » L'inclination première d'un être raisonnable manifeste une connaissance naturelle de l'objet convoité. Le même principe est posé et exploité avec beaucoup de profondeur dans le *De Trinitate* l. 10, c. 1, n. 1, t. 42, col 971 : « rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest. »

ils supposent la connaissance de la vérité. En effet, les propositions qu'on refuse de reconnaître pour vraies, on les déclare fausses, ou douteuses, ou probables, ou vraisemblables. Mais ces épithètes n'ont de sens que si on les compare à la notion de vérité [1]. Dire qu'une affirmation est fausse, c'est lui dénier la vérité : comment le pourrait-on faire si on ne savait ce qu'est la vérité ? L'appeler douteuse, cela suppose qu'on lui reconnaît la possibilité d'être vraie, mais qu'on n'ose, de crainte d'errer, faire plus : on sait donc ce que sont la vérité, l'erreur, la connaissance certaine [2]. Le mot qu'employaient les nouveaux académiciens se prêtait à merveille à cette démonstration. Ils se contentaient du vraisemblable. Mais, s'ils n'avaient jamais rencontré le vrai, pouvaient-ils découvrir ce qui lui ressemble ? [3]

[1] On jugera peut-être qu'il n'y a dans ce raisonnement que subtilité, jeux de mots, oubli de la question, qui est de savoir, non pas si on possède une notion de la vérité, mais si quelque chose est en soi tel qu'il nous apparaît. Mais on ne contestera pas que ce raisonnement se trouve, en bonne place, dans saint Augustin. Nous ne pouvions pas l'omettre. De plus, l'argument ne va-t-il pas précisément à prétendre qu'il n'y aurait pas pour nous de vérité, même phénoménale, si nous n'étions pas reliés, par l'intelligence, à la vérité nouménale ? Rien ne serait plus conforme, en tous cas, au sens profond de la philosophie augustinienne.

[2] Cf : « Sed etiam qui dicit nescio, idque fidenter, et verum dicit et scit verum se dicere. Scit utique quid sit scire, quia et discernit ab sciente non scientem, cum veraciter se intuens dicit nescio : et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret ? » *De Trinitate*, l. 10, c. 1, n. 3 fin, t. 42, col. 974. — Cf. Descartes : «... puisque nous avons en nous une faculté réelle pour connaître le vray et le distinguer d'avec le faux (comme on peut prouver de cela seul que nous avons en nous les idées du vray et du faux)... » *Méditations*. — *Secondes Réponses* éd. Adam-Tannery, t. 9, p. 113.

[3] Montaigne exprime bien cette pensée : « Comment se laissent-ils plier à la vraysemblance, s'ils ne connaissent le vray ? comment cognoissent-ils la semblance de ce de quoi ils ne cognoissent pas l'essence ? » *Essais* l. 2, c. 12. — S. Augustin exploite le mot *veri-simile*. Croyait-il que Cicéron avait ainsi traduit un terme néo-académicien de même formation ? Il se serait trompé ; la Nouvelle Académie disait : « πιθανόν », « εὔλογον ». Mais notre auteur nous paraît fonder son raisonnement non sur la composition du mot *veri-simile*, mais sur le sens que cette composition manifeste. Ce sens, pense-t-il, devait se trouver dans les mots employés par les nouveaux académiciens, même si ces mots étaient de formation différente. Cicéron est un interprète trop exact pour qu'on ne puisse pas tirer argument des mots qu'il adopte (*Contra Acad.*, l. 2. c. 11, n. 26, t. 32, col. 931-932). D'ailleurs, Cicéron est l'un des adversaires visés, et le principal. — Cf. J. H. van Haeringen, *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningue, 1917, pp. 92-93.

Si quelqu'un, voyant le frère de Licentius s'écrie : Comme il ressemble à votre père ! Licentius peut répliquer en toute confiance : Vous connaissez donc mon père ! Carnéade et Cicéron disent : ceci ressemble à la vérité. Il faut leur répondre : vous connaissez donc la vérité. C'est seulement en se réglant sur la vérité qu'ils peuvent juger les propositions, et déterminer des degrés de vraisemblance [1].

On peut convaincre encore une fois de contradiction les académiciens. Pourquoi, en effet, nient-ils qu'on puisse atteindre le vrai ? Il y faut une raison. C'est, disent-ils, parce qu'ils admettent la définition stoïcienne de la vérité : « est vrai ce qui possède un signe que l'erreur ne peut avoir », et parce qu'on ne rencontre nulle part ce signe ou critère de vérité. Mais cette raison, ils ne peuvent la dire vraie : ils possèderaient une vérité. Ils ne peuvent la dire fausse : leur école perdrait sa raison d'être. Ils doivent donc sur elle aussi suspendre leur jugement. Mais quel motif donneront-ils de ce dernier doute ? Le doute lui-même, pour exister, s'appuie sur quelque certitude [2].

§ 2. — Argumentation positive.

Le scepticisme de la Nouvelle Académie se détruit de toute manière en essayant de se constituer. Le doute universel est impossible. C'est qu'il est illégitime. Saint Augus-

[1] « Quasi vero, inquam, non ineptior esset, si diceret : Patrem quidem ejus minime novi, nec fama comperi quam sit similis patris, et mihi tamen similis videtur. — Ineptior certe, inquit. Sed quorsum ista ? — Quia tales, inquam, sunt, qui dicunt : verum quidem non novimus ; sed hoc quod videmus, ejus quod non novimus simile est » *Contra Acad.*, l. 2, c. 8, n. 20, t. 32, col. 928. — F. Ravaisson(*Rapport sur le prix V. Cousin*, 1884, dans *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, 2^e éd., 1885, p. 296) écrit et semble admettre que la théorie des académiciens était sujette à l'objection « que, pour juger de la vraisemblance ou probabilité il faut une vérité qui lui serve de mesure. » — Lucullus, la faisait déjà à Cicéron « ... deinde, quum dicant posse accidere sapienti, ut, quum omnia fecerit, diligentissimeque circum spexerit, exsistat aliquid, quod et verisimile videatur, et absit longissime a vero · quo modo si magna parte quidem (ut solent dicere) ad verum ipsum, aut quam proxime accedant, confidere, sibi poterunt ? Ut enim confidant, notum his esse debebit insigne veri...» *Academ. poster.* l. 2, c. 11, fin.

[2] Parlant de la définition de Zénon, Augustin dit : « Utrum, ait, etiam ipsa vera sit nescio ; sed quia est probabilis, ideo sequens eam, ostendo

tin découvre un monde de certitudes qu'aucune objection ne peut ébranler.

Il l'a montré déjà tout en réfutant par l'absurde ses adversaires. Au fond, il a découvert la contradiction au sein de leur système, non pas par un simple jeu logique, mais parce qu'il lui est apparu que chacune de leurs assertions, chacune de leurs démarches, et le succès même de leur école, supposaient une notion, aussi confuse qu'on voudra, mais certaine et inébranlable, de la sagesse, du bien, du bonheur, de la vérité. On ne saurait remarquer ce point avec trop d'attention. Sur lui reposent, croyons-nous, non seulement la critériologie, mais aussi la métaphysique augustiniennes. Augustin va maintenant énoncer une série de jugements tellement clairs pour l'esprit qu'ils lui font constater l'existence en lui de ces connaissances naturelles. La dialectique, certes, est une partie importante de la philosophie. Or, que de certitudes on y découvre ! [1] Et d'abord, d'une proposition douteuse ne peut-on rien affirmer ? Mais il est assuré que si elle est vraie, elle n'est point fausse et que sa contradictoire est erronée. Doutez-vous que vous veilliez ? Ceci du moins est certain : ou vous dormez ou vous veillez. Si l'âme est immortelle, elle ne peut mourir. Si les éléments sont au nombre de quatre, il n'y en a pas cinq. Augustin ne craint pas d'accumuler ces identités et ces disjonctions. Certitudes bien modestes, mais qui suffisent, pense-t-il, pour ruiner les principes des académiciens [2].

La dialectique énonce également quantité de préceptes indiscutables. Les règles du bon raisonnement sont certaines, qu'il s'agisse de simples inférences ou de conclusions plus savantes. Nous savons qu'il faut éviter les chicanes purement verbales ; que si l'on a fait à tort une concession,

nihil esse tale, quale illa expressit posse comprehendi. *Ostendis fortasse praeter ipsam...*» Ce *fortasse* indique une concession *ad hominem*, qu'on traduirait ainsi : « Pour les autres choses, soit; mais pas pour celle-là » (*Contra Academ.*, l. 3, c. 9, n. 21, col. 944).

[1] «... An de dialectica nihil scire potuisti ? Ego vero plura quam de quavis parte philosophiae. » *Contra Acad.* l. 3, c. 13, n. 29, t. 32, col 949.

[2] *Contra Academ.*, l. 3, c. 9, n. 21, col. 944-945 et c. 13, n. 29, col. 949.

il faut la reprendre ; qu'on ne doit pas viser à plus de science que n'en permet la condition humaine. Qui peut douter de ces choses et de beaucoup d'autres semblables [1] ?

En voici qui, aussi résistantes, offrent un contenu plus déterminé : ce sont les propositions mathématiques. Quelle hypothèse imaginer pour que trois fois trois ne fassent plus neuf, pour que sept et trois ne fassent pas dix ? Que l'on s'y prenne de toute manière, que l'on varie à son gré les temps et les lieux, on ne fera pas vaciller ces évidences [2].

Avec la même confiance, saint Augustin présente comme inattaquables au doute les règles suprêmes de la sagesse ; et l'on ne pourrait objecter cette fois que leur contenu est insignifiant ou qu'elles n'appartiennent pas à la philosophie. En elles sont impliquées la morale et la métaphysique. Il faut s'adonner à la sagesse : qui le niera ? Mais le reconnaître, c'est poser l'existence du devoir et définir la vertu de prudence. Il faut soumettre ce qui est inférieur à ce qui est plus haut, estimer également les choses égales, donner à chacun ce qui lui appartient : tout le monde en doit convenir. Mais la justice n'est rien d'autre. Préférer l'incorruptible et l'éternel à ce qui se corrompt et passe, c'est la tempérance : peut-on mettre en question une règle aussi évidente ? Et n'est-il pas certain aussi qu'il faille tout risquer et tout subir pour s'assurer les vrais biens ? Or, c'est en quoi consiste la force. Les quatre vertus qui résument la science vraiment humaine sont donc connues avec une certitude inébranlable, aussi bien dans leur nature propre que dans leur caractère obligatoire [3].

§ 3. — Sens de l'argumentation. Le monde intelligible.

Voyons bien le sens de l'affirmation de saint Augustin. Il prétend que la connaissance certaine, telle que Zénon

[1] *Ibid.*, c. 13, n. 29, col. 949.

[2] *Contra Academ.*, l. 3, c. 11, n. 25, t. 32, col. 947 — *De lib. arbit.*, l. 2. c. 8, n. 20, t. 32, col. 1252, — *De doctrina christiana*, l. 2, c. 38, n. 56, t. 34, col. 61.

[3] *De lib. arbitrio.*, l. 2, c. 10, nn. 28-29, t. 32, col. 1256-1257. — Cf. *Contra Academ.* l. 1, c. 7, n. 20, t. 32, col 916.

la définit, telle que les académiciens la comprennent, se produit, avec toutes ses conditions, quand l'intelligence considère l'une quelconque des vérités qu'il vient d'énoncer. Il déclare impossible de concevoir une hypothèse dans laquelle ces vérités seraient fausses. Et c'est à ce propos qu'il formule sa réponse fondamentale et définitive aux arguments innombrables des philosophes acataleptiques : « On voit assez, je crois, pour quelle sorte d'objets on peut arguer des illusions du sommeil et de la folie; ce sont ceux qui sont perçus par les sens corporels ; car, que trois fois trois fassent neuf, que le carré des nombres intelligibles soit ce qu'il est, cela est nécessairement vrai, quand même tout le genre humain ronflerait ! » [1] Les objets dont parle Augustin, notions et lois, ne relèvent pas des sens. On ne leur découvre ni forme ni couleur ; ils ne traversent aucun milieu pour nous apparaître. Les académiciens ont beau énumérer les illusions où nous jettent les sens : ils ne peuvent ainsi rendre suspecte que la seule perception sensible. Mais il y a les yeux intérieurs, ouverts sur un monde intelligible ; il y a une vue intellectuelle, une intuition qui saisit des objets soustraits au temps et à l'espace. La sagesse, la justice, le bien moral, les lois des nombres, les préceptes de la dialectique sont autant d'éclairs perçus dans ce pays de l'intelligence dont les attaques des sceptiques ne peuvent violer la frontière. Là est le lieu de la vérité et de la certitude. Dans le sensible, et par la seule vertu des sens, on ne peut rencontrer la science [2].

Ainsi, saint Augustin en appelle à l'évidence intellectuellement perçue, à une intuition intellectuelle. Il en parle, à chaque page, pour ainsi dire, de son œuvre immense. Il

[1] « Credo enim jam satis liquere quae per somnium et dementiam falsa videantur, ea scilicet quae ad corporis sensus pertinent : nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum. » *Contra Acad.*, l. 3, c. 11, n. 25, t. 32, col. 947.

[2] Saint Augustin, exposant la doctrine de Platon, qu'il approuve, dit : « ... Et ideo de illo in ea, quae se cognosceret, anima velut expoliri et quasi serenari veritatem ; de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. » — Cf. *De Trinitate* l. 15, c. 12, n. 21, t. 42, col. 1075.

la constate. Il cherche à amener ses adversaires à la constater. Jamais il ne tente de la justifier. Celui qui en jouit, aussi longtemps qu'il en jouit, n'en doute point. Il reste, sans doute, à en étudier la nature, les conditions, les exigences : c'est le labeur de la philosophie entière. Mais elle est tout d'abord un fait.

Saint Augustin fut lui-même conduit à percevoir ce fait, et, conséquemment, à distinguer les deux mondes, l'un sensible, l'autre intelligible, par la lecture des néoplatoniciens, et en particulier de Plotin. Il le dit ouvertement dans les *Confessions* [1] ; et dans le *Contra Academicos* il caractérise la philosophie de Platon et de Plotin comme la philosophie du monde intelligible : Platon, expose-t-il, a distingué le monde intelligible où habite la vérité même, et ce monde sensible que nous voyons et que nous touchons [2]. Plotin et ses disciples, qui prétendent concilier Aristote et Platon, étudient de même le monde invisible [3]. Cette philosophie, Augustin la juge très vraie et il veut la suivre [4].

Que saint Augustin ait vu, en toute assurance, dans la distinction du monde intelligible et du monde sensible, et dans une intuition de l'intelligible, la solution des difficultés de la Nouvelle-Académie, on le comprend aisément, si l'on se rappelle que Carnéade, ainsi qu'Arcésilas, avaient dirigé leur effort contre un système matérialiste [5]. Pour

[1] « Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te ; et potui, quoniam factus es adjutor meus ; intravi et vidi qualicumque oculo animae meae... etc » *Confes.*, l. 7, c. 10, n. 16. t. 32, col, 742. — Nous étudions ailleurs l'exactitude historique de ce chapitre : *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, 1920, c. 2.

[2] « Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos : unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret ; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. » *Contra Acad.*, l. 3, c. 17, n. 37, t. 32, col. 954.

[3] « Non enim est ista hujus mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis. » — *Contra Acad.*, l. 3, c. 19, n. 42, t. 32, col. 956.

[4] « ... Eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina » *Contra Academ.*, l. 3, c. 19, n. 42, col. 956. — « Apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido. » *Ibid.*, c. 20, n. 43, col. 957.

[5] Aussi Augustin fait-il cette remarque : « Quidquid enim contra sen-

les stoïciens, le sensible seul est réel. Leur Logos même est un feu matériel. La représentation sensible est par elle-même source de certitude, pourvu qu'elle possède une certaine force. Ce sont ces représentations compréhensives, — (φαντασίαι καταληπτικαί) — qu'avaient visées, attaquées, ridiculisées les acataleptiques [1]. La raison d'être de Carnéade, c'était Chrysippe [2]. Un système, au contraire, qui plaçait l'évidence, la certitude, la vérité en des objets soustraits aux prises des sens, se dérobait par là même aux coups des sceptiques académiciens [3]. Et de même que le fait de la perception sensible s'impose, un tel système devait, pour se légitimer, en appeler simplement au fait de l'intuition intellectuelle. Avant saint Augustin, Platon et Plotin n'avaient pas procédé d'une autre manière [4].

§ 4. — Le *Cogito*, cas d'intuition intellectuelle.

Toutefois, parmi les vérités que l'on peut proposer aux académiciens pour leur faire prendre conscience d'une vue intellectuelle, réelle et indiscutable, saint Augustin choisit, avec une préférence de plus en plus marquée, le

sus ab eis disputatum, non contra omnes philosophos valet. » *Contra Academ.*, l. 3, c. 11, n. 26, t. 32, col. 948.

[1] Cf. Cicéron, *Academica poster.*, l. 1, cc. 10 et 11. Il dit, à la fin du c. 11, à propos de Zénon : « E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi, et fidelis videbatur : non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet ; sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur. » — Voir Ravaisson, *Essai sur la métaph. d'Aristote*, t. 2, pp. 117-224. — Zeller, *Die philosophie der Griechen*, 3e Theil, Ire Abteilung, 4e éd., pp. 84-88.

[2] Carnéade avait coutume de dire plaisamment : « Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ ». Diog. Laert., l. 4, c. 9, éd. Didot, p. 108, ligne 36.

[3] « Les substances et les causes ont-elles, au contraire, des principes que l'intelligence trouve ou dont elle trouve les types en elle-même, et qui, dès lors, bien loin de nous être plus cachés que les phénomènes, s'offrent à nous comme une lumière dont ils sont des modifications et des affaiblissements, le scepticisme, tel du moins qu'a été celui de l'antiquité, ne peut plus les atteindre. » Ravaisson, *Rapport sur le prix V. Cousin* 1884, dans *La Philosophie en France au XIXe s.*, Paris, 2e éd., 1885, p. 292.

[4] Pour Platon, voir, par exemple, *Phédon*, cc. 48-49. Pour Plotin, par exemple, Ire *Ennéade*, l. 6., etc.

fait de notre propre existence et de notre propre pensée. Dans le *Contra Academicos*, il est vrai, cet argument n'est guère utilisé ; il est seulement jeté en passant, d'un mot bref et sans grand relief [1]. Mais dans le *De beata vita*, antérieur de quelques jours au second livre du *Contra Academicos*, saint Augustin le formulait déjà nettement, et l'employait pour susciter à coup sûr un assentiment. A Navigius qui hésite à énoncer quelqu'une de ses certitudes, Augustin demande brusquement : « Sais-tu du moins que tu vis ? — Je le sais », dit Navigius [2]. Désormais, il s'en servira avec autant de force, autant de confiance, autant d'insistance que le fera plus tard Descartes. Le dialogue suivant, entre Augustin et sa raison, dialogue écrit encore à Cassiciacum, montre qu'il commence, quand il « conduit ses pensées par ordre » [3], par la certitude de sa propre existence, et que cette certitude lui vient de celle de sa pensée : « R. Toi, qui veux te connaître, sais-tu que tu existes ? — A. Je le sais. — R. D'où le sais-tu ? — A. Je l'ignore. — R. Te sens-tu simple ou multiple ? — A. Je l'ignore. — R. Sais-tu que tu te meus ? — A. Je l'ignore.— R. Sais-tu que tu penses ? — A. Je le sais. » [4] Dans le *De libero arbitrio*, voulant prouver l'existence de Dieu, il part encore des choses les plus évidentes ; et il constate qu'aucune crainte d'erreur ne peut venir à qui affirme sa propre existence, car pour se tromper, il faut être [5].

[1] « Dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, *nescire utrum vivat.* » *Contra Academ.*, l. 3, c. 9, n. 19, t. 32, col. 943.

[2] « Et cum dubitaret : Scisne, inquam, saltem te vivere ? Scio, inquit. » *De beata vita*, c. 2, n. 7, t. 32, col. 963.

[3] Descartes, *Principes*, 1re Partie, 7, éd. Tannery, t. 9, p. 27.

[4] « R. Tu qui vis te nosse, scis esse te ? — A. Scio. — R. Unde scis ? — A. Nescio. — R. Cogitare te scis ? — A. Scio. — R. Ergo verum est cogitare te ? — A. Verum. » *Soliloques*, l. 2, c. 1, n. 1, t. 32, col. 885.

[5] «... abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses ? » *De libero arbitrio*, l. 2, c. 3, n. 7, t. 32, col. 1243.

Dans le même sens : « hoc ipsum enim falli nemo potest, si aut non vivat, aut nihil velit. » *De duabus animabus*, c. 10, n. 13, t. 42, col. 104. — « Sed videlicet non assentiendo quod vivant, cavere sibi videntur

Arnauld avait justement remarqué, dans une lettre au P. Mersenne, que cette manière d'exclure toute erreur contient l'équivalent du doute hyperbolique de Descartes et montre comment en sortir : « La première chose que je trouve icy digne de remarque, est de voir que Monsieur Des-Cartes establisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant luy saint Augustin, homme de très-grand esprit et d'une singulière doctrine, non seulement en matière de Théologie, mais aussi en ce qui concerne l'humaine philosophie, avait pris pour la baze et le soutien de la sienne. Car dans le livre second du libre arbitre, chap. 3, Alipius disputant avec Evodius, et voulant prouver qu'il y a un Dieu : *Premièrement*, dit-il, *je vous demande, afin que nous commencions par les choses les plus manifestes, scavoir : si vous estes, ou si peut-être vous ne craignez point de vous méprendre en répondant à ma demande, combien qu'à vray dire si vous n'estiez point, vous ne pourriez jamais être trompé.* Aux quelles paroles reviennent celles-cy de nostre auteur. Mais il y a un je ne sçay quel trompeur tres-puissant, et tres-rüzé, qui met toute son industrie à me tromper tousiours. Il est donc sans doute que je suis, s'il me trompe. » [1] — Dans le *De vera religione*, c'est dans le doute lui-même que le sujet se saisit pensant et existant : « Si vous doutez de la vérité de ces choses, considérez du moins si vous n'êtes pas certain d'en douter ; et s'il est certain que vous êtes dans le doute, examinez d'où vient cette certitude [2] ».

errorem : cum etiam errando convincantur vivere ; quoniam non potest qui non vivit errare. » *Enchiridion*, c. 20, n. 7, t. 40, col. 243. — « quantum rerum remanet quod ita sciamus, sicut nos vivere scimus ? In quo prorsus non metuimus ne aliqua verisimilitudine forte fallamur, quoniam certum est etiam eum qui fallitur vivere. » *De Trinitate*, l. 15, c. 12, n. 21, t. 42, col. 1073.

[1] *Œuvres* de Descartes, éd. Adam Tannery, t. 9, *Quatrièmes objections*, p. 154. — Descartes ne contredit pas à cette remarque, et il écrit simplement, à l'adresse de son critique : « Je ne m'aresteray point icy à le remercier du secours qu'il m'a donné en me fortifiant de l'autorité de Saint Augustin. » *Ibid.*, *Quatrièmes Réponses*, p. 170.

[2] « Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites, et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum. » *De vera religione*, c. 39, n. 73, t. 34 col. 154.

Plus Augustin avance, plus ses formules deviennent ramassées, irrésistibles. En 416, à la fin de *De Trinitate*, il oppose à tous les « peut-être » des académiciens la même certitude intrépide : Peut-être que vous rêvez ? — Si je rêve, je vis. — Mais n'êtes-vous pas halluciné ? — Si je le suis, je vis. « Qu'on objecte ainsi mille sortes d'illusions à celui qui dit : je sais que je vis, aucune ne le troublera, puisque celui-là même vit, qui se trompe [1]. » Enfin, il en arrive à des expressions à peu près identiques à celles de Descartes : « Pour ces vérités, je ne redoute point les arguments des académiciens, qui me disent : et si vous vous trompez ? Si je me trompe, je suis. Celui qui n'est pas ne peut se tromper : c'est pour cela que je suis, si je me trompe. Puis donc que je suis si je me trompe, comment me tromperais-je en disant que je suis, alors qu'il est certain que je suis si je me trompe [2] ? »

[1] « Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem academicus dicere potest : Fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides. Visa quippe somniantium simillima esse visis vigilantium quis ignoret ? Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit : scio me vigilare; sed : Scio me vivere. Sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest, quia et dormire et in somnis videre, viventis est. Nec illud potest academicus adversus istam scientiam dicere : Furis fortasse et nescis ; quia sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium : sed qui furit, vivit. Nec contra academicos dicit : Scio me non furere ; sed : scio me vivere. Nunquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire. Mille itaque fallacium visorum genera objiciantur ei qui dicit : scio me vivere, nihil horum timebit, quando et qui fallitur vivit. » *De Trinitate*, l. 15, c. 12, n. 21, t. 42, col. 1074.

[2] « Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, quid, si falleris ? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest : ac *per hoc sum si fallor*. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor ? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer ; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar... etc. » Cf. Descartes : « Haud dubie igitur ego etiam *sum, si me fallit.* » *Meditatio secunda* éd. Adam-Tannery t. 7, p. 25, ll. 7-8.— Il n'y a pas eu emprunt. Descartes ne fut averti qu'après coup, par ses amis, du rapport de ce texte d'Augustin à son « je pense, donc je suis. » Voir, dans l'éd. Adam-Tannery,, *Correspondance*, t. 1, lettre 76, p. 376, l. 19; t. 3, lettre 219, pp. 247-248 ; et lettre 222, p. 261. Mais Descartes a reconnu lui-même que saint Augustin l'avait devancé sur un point : « Je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre estre. » Il ajoute quelques lignes plus loin : « Et c'est une chose qui de soy est si simple et si naturelle à inférer qu'on est de ce qu'on doute, qu'elle aurait pû tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'estre bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne

A propos de l'emploi du *cogito* par saint Augustin, Descartes, qui ne connaissait sans doute de son devancier que le passage que nous venons de citer et les trois lignes du *De libero arbitrio* qu'Arnauld lui avait envoyées, a déclaré simplement : « il ne me semble pas s'en servir à mesme usage que je fais ». [1] Nous n'avons pas à étudier le système cartésien. Mais, en précisant davantage encore l'usage qu'a fait saint Augustin de l'évidence de l'existence propre, nous induirons peut-être à penser que la rencontre de Descartes avec saint Augustin est plus profonde qu'il ne l'a cru, et qu'après lui on ne l'a généralement décidé [2].

Il est clair d'abord que saint Augustin ne s'en tient pas à tirer du *cogito* la certitude de notre être. Son intention, quand il oppose ce fait aux académiciens, porte plus loin. Il veut leur faire constater sur un exemple particulier notre rapport avec l'intelligible. Dans leur lutte contre les stoïciens, Arcésilas et Carnéade, restant sur le terrain de leurs adversaires, supposent que nous sommes limités à la perception sensible et que les seuls yeux ouverts en nous sont les yeux corporels. Leur triomphe est dû à ce faux supposé. Or, nous sommes en relation avec d'autres réalités que les choses temporelles et spatiales ; nous sommes dotés d'une vision supérieure à celle des sens ; il y a une intuition intellectuelle. C'est du monde intelligible, c'est par une connaissance immatérielle, que nous viennent la certitude, la vérité, la science réelle. La certitude, la vérité, la science réelle manifesteront leur haute origine à chaque fois qu'elles seront données. Or, dans la perception de notre être et de

seroit que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tasché de regabeler sur ce principe. » *Lettre* 219, pp. 247-248.

[1] à Mersenne, 25 Mai 1637, *ibid.*, t. 1, p. 376, l. 19 (*lettre* 76).

[2] Voir O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris 1911, p. 123. Selon Pascal, saint Augustin aurait écrit le *cogito* « à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, » et sans « apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. » *De l'esprit géométrique*, édito minor Brunschvicg, Paris 1900, p. 193. Sur les sources comme sur l'originalité de Descartes voir les *Essais sur l'histoire des théologies et des philosophies médiévales* de M. F. Picavet, Paris 1913, p. 328 sqq.

notre pensée, il est impossible de ne pas les reconnaître comme données. Notre aptitude à dépasser les apparences et à entrer en relation avec l'absolu est par là même constatée. Nous avons une intelligence, et elle est ouverte sur l'intelligible.

Que telle soit la pensée de saint Augustin, on ne peut en douter. Ses sources le font prévoir ; ses raisonnements le supposent ; ses déclarations sont formelles.

Son maître, Plotin, prouve constamment par nos jugements sur l'être, la justice, la beauté, notre relation avec l'Intelligence, lieu des intelligibles. « Si l'âme, dit-il, tantôt raisonne sur la justice et sur la beauté, tantôt ne raisonne pas sur ces choses, il faut que nous ayons en nous l'Intelligence qui au lieu de raisonner, possède toujours la justice et la beauté. »[1] L'argumentation de saint Augustin demande qu'il procède de même. Selon lui, en effet, la bonne manière de réfuter les académiciens consiste à en appeler au monde intelligible [2]. En leur opposant le *cogito*, il entend donc leur manifester l'existence de ce monde. Enfin, il écrit : « Si tu as la certitude de ton doute, cherche d'où elle vient : ce n'est en aucune façon la lumière du soleil que tu trouveras, mais la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde. » Et il explique bien clairement sa pensée : « La règle que tu vois, énonce-la ainsi : Quiconque comprend qu'il doute, comprend une chose vraie, et il est certain de cette chose qu'il comprend. C'est d'une chose vraie qu'il est certain. Donc, quiconque doute de l'existence de la vérité possède en lui une chose vraie dont il ne doute pas : or, rien n'est vrai que par la vérité. Il ne doit donc pas douter de la vérité, celui qui a pu de quelque manière douter. Là où l'on voit ces choses, là est la lumière qui n'a aucune dimension d'espace ni de temps, ni aucune image de ces

[1] *Ennéade*. V. l. 1 c. 11 (trad. Bouillet, t. 3, p. 23); éd. Didot p. 306 ll, 40-43 : « καὶ ἐι ὁτὲ μὶν λογίζεται περὶ τούτων ψυκὴ, ὁτὲ δὲ μὴ, δεῖ μὴ τον λογιζόμενον, ἀλλ'ἀεὶ ἔκοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι ».

Nous aurons à expliquer de quelle manière saint Augustin a compris la présence en notre âme de l'intelligence absolue.

[2] *Contra Academ.* l 3, c. 11, n. 25, t. 32, col. 947. Cf. supra, pp. 19-20.

dimensions. Est-ce que ces vérités seraient détruites, même si tout raisonneur mourait ou s'attardait dans la basse région du monde charnel ? Le raisonnement ne les crée pas ; il les découvre. Avant leur découverte elles existent donc en elles-mêmes, et quand nous les découvrons, elles nous transforment. » [1] De ce texte, si riche de pensée, ne retenons ici qu'une idée : l'intuition de l'existence personnelle ne va pas sans intuition de l'intelligible. La perception de notre existence a eu lieu parce que des profondeurs de notre être a rayonné une lumière, dont le foyer est au dessus de nous, qui nous fait trouver un sens aux notions d'existence, de vie, de pensée, et qui nous montre comment la pensée implique l'existence et la vie. Je n'ai prononcé « Je suis » qu'en vertu de mon union avec les essences immuables [2].

[1] «.. et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum : non illic tibi, non omnino solis hujus lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum... Deinde regulam ipsam quam vides, concipe hoc modo : Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est : de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet ; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare. Ubi videntur haec, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum, et sine ullo spatiorum talium phantasmate. Numquid ista ex aliqua parte corrumpi possunt, etiam si omnis ratiocinator intereat, aut apud cornales inferos veterascat ? Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo ante quam inveniatur, in se manent et cum inveniuntur, nos innovant. » *De vera religione*, c. 39, n. 73, t. 34 col. 154-155.

[2] C'est au fond ce que reconnaît Descartes, — avec, toutefois, une interprétation innéiste qui n'est pas augustinienne —, lorsqu'il écrit : « C'est une chose tres-assurée que personne ne peut estre certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connoist la nature de la pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science reflechie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connoisse qu'il sçait, et derechef qu'il sçait qu'il sçait, et ainsi jusqu'à l'infini, estant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit ; mais il suffit qu'il sçache cela par cette sorte de connoissance intérieure qui precede toujours l'acquise et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-estre estant aveuglez par quelques prejugez, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néantmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense, et que de là il suit tres-évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-estre jamais auparavant

Cette union n'est pas perçue comme le sont ma pensée et mon existence, mais elle est impliquée dans le fait que l'intuition de ma pensée et de mon existence ne va pas sans l'intuition de ce qu'est l'être et de ce qu'est la pensée en général ; et de ce fait, la raison a vite conclu la liaison de mon intelligence avec une Pensée et un Etre absolus. Si j'ignorais ce qu'est la véritable existence, je ne pourrais pas être certain que j'existe. C'est la conviction qui a inspiré à Augustin ce paradoxe si plein de sens : « Je douterais plutôt de ma propre existence que de l'existence de la vérité [1]. »

Aussi la certitude d'exister n'est-elle pour notre auteur qu'une certitude type. Elle ferme aux académiciens toute issue, même verbale, si subtile et si dissimulée qu'elle soit. Mais elle n'est pas telle que la perception en soit nécessaire pour l'acquisition de toute autre certitude. Pour un grand nombre de certitudes, il est vrai, on peut montrer qu'elles dépendent de celle de l'existence : ainsi, nous savons que nous connaissons notre existence, nous savons que nous le savons, et ainsi jusqu'à l'infini ; et encore, nous savons qu'on peut procéder de la sorte à l'infini [2]. De même, la seule certitude du doute se révèle merveilleusement féconde: « S'il doute, il vit ; s'il doute, il se souvient de l'objet de son doute ; s'il doute, il comprend qu'il doute ; s'il doute, il cherche la certitude ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait

mis en peine de sçavoir ce que c'est que la pensée et que l'exitence, il ne se peut faire néantmoins qu'il ne les connoisse assez l'une et l'autre pour estre en cela pleinement satisfait. » *Réponses aux sixièmes objections*, n. 1 — éd. Adam-Tannery t. 9, pp. 225-226. Cf. aussi, t. 9, pp. 205-206 (sur les cinquièmes objections).

[1] « Faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem. » *Confes.* l. 7, c. 10 fin, t. 32, col. 742.

[2] «... in unoquoque genere ita multiplicantur, ut non solum pauca non sint, verum etiam reperiantur per infinitum numerum tendere. Qui enim dicit : scio me vivere, unum aliquid scire se dicit ; proinde si dicat : Scio me scire me vivere ; duo sunt jam, hoc vero quod scit haec duo, tertium scire est ; sic potest addere et quartum, et quintum, et innumerabilia, si sufficiat. Sed quia innumerabilem numerum comprehendere singula addendo, vel dicere innumerabiliter non potest, hoc ipsum certissime comprehendit ac dicit, et verum hoc esse, et tam innumerabile, ut vere ejus infinitum numerum non possit comprehendere ac dicere. » *De Trinitate* l. 15, c. 12, n. 21, t. 42, col. 1074.

qu'il ne sait pas ; s'il doute, il juge qu'il ne faut acquiescer à rien témérairement. Quiconque doute, et de quoi qu'il doute, ne doit douter d'aucune de ces choses, sans lesquelles il ne pourrait aucunement douter [1]. » Mais toute certitude ne dérive pas de celle de l'existence ou de celle du doute. Toutes les évidences que saint Augustin invoque contre ses adversaires, qu'elles se rapportent à la dialectique, ou aux mathématiques, ou à la morale, ou à la psychologie [2], il les estime aussi solides que celle du *cogito*, et elles en sont indépendantes [3].

Le *cogito* ne serait donc pas pour Augustin un principe de sa philosophie au sens de vérité première d'où toutes les autres vérités devraient être déduites. Toutefois, saint Augustin est en fait parti du *cogito* pour prouver, non seulement l'existence de la certitude et de la vérité, mais encore l'existence de Dieu [4], l'immatérialité de l'âme [5], la distinction de l'homme et de l'animal [6], l'image de la Trinité

[1] « ... si dubitat, vivit, si dubitat unde dubitat, meminit ; si dubitat, dubitare se intelligit ; si dubitat, certus esse vult ; si dubitat, cogitat ; si dubitat, scit se nescire ; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet ; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset. » *De Trinitate*, l. 10, c. 10, n. 14, t. 42, col. 981.

[2] Dans le *De Trinitate* (l. 15, c. 12, n. 21, t. 42 col. 1074), nos volontés sont citées comme types de certitudes : « Hoc et in voluntate certa similiter adverti potest. » Et Augustin énumère : « Volo beatus esse... Errare nolo... Nolo me falli... »

[3] « His ergo exceptis, quae a corporis sensibus in animum veniunt, quantum rerum remanet quod ita sciamus, sicut nos vivere scimus ? » *De Trinitate* l. 15, c. 12, n. 21, t. 42, col. 1073 ; et dans le passage suivant, on voit avec une parfaite clarté que la perception de l'existence propre, n'est qu'un exemple de certitude : « Cum enim duo sint genera rerum, quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per seipsum : multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus ; animi autem *quasdam* firmissimas per se ipsum perceptiones rerum verarum, *quale* illud est quod dixi : scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt. » *Ibid.* col. 1075. — Il semble bien aussi que Descartes n'ait vu dans le *cogito* qu'un cas privilégié pour révéler en quoi consiste la certitude, puisqu'aussitôt, il prend « pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. » *Discours de la méthode*, 4e partie, éd. Adam-Tannery. t. 6, p. 33

[4] *De lib. arbitrio.* l. 2, c. 3 sqq.

[5] *De Trinitate* l. 10, c. 10.

[6] *De libero arbitrio.* l. 1, c. 7 n. 16, t. 32, col. 1230.

en nous [1]. De plus, si parlant du *cogito* comme principe de la philosophie, on entendait non pas la seule constatation de l'existence propre, mais le fait de la pensée humaine en général, il faudrait dire alors qu'il est vraiment le principe de la philosophie augustinienne. C'est par l'analyse de notre pensée et de ses caractères que saint Augustin trouve l'âme et Dieu, les deux objets en quoi la philosophie se résume. Le fait que nous pensons réalise donc pour lui les deux conditions que Descartes exige des principes : « l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent estre connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux [2]. »

§ 5. — La valeur des sens.

Saint Augustin s'est libéré du doute de la Nouvelle Académie par la découverte du monde intelligible. Est-ce à dire qu'il abandonne à l'incertitude le domaine entier des sens ?

Dans le *Contra Academicos*, son sentiment est assez difficile à saisir. Il maintient clairement la certitude des impressions subjectives perçues par les sens ; mais ce n'est pas ajouter vraiment à la certitude de l'existence et de la pensée propres. Descartes a pu comprendre sous le nom de pensée les affections des sens. Les académiciens n'attaquaient pas nos modifications en elles-mêmes ; ils s'attachaient à montrer qu'elles ne nous garantissent rien par rapport à un objet extérieur [3]. Faut-il leur donner raison sur ce point précis ? Sans doute on peut échapper à leurs arguments ; par exemple, si les sens nous trompent pendant le sommeil, s'ensuit-il qu'ils ne disent rien de vrai dans

[1] *De Civit Dei.* l. 11, c. 26.

[2] *Principes*, préface. Ed. Adam-Tannery t. 9, p. 2.

[3] « Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri : nec omnino ausi estis aliquando ista tentare ; sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis. » *Contra Acad.* l. 3, c. 11, n. 24, t. 32, col. 946.

l'état de veille [1] ? Néanmoins, saint Augustin semble laisser la question pendante. Il incline même à refuser aux sens toute faculté de donner la certitude [2]. Mais on doit remarquer qu'il posait alors le problème comme le matérialiste Epicure l'avait nécessairement posé : les sens donnent-ils par eux-mêmes la certitude [3] ? Il ne nie pas que les données des sens, interprétées par l'intelligence, ne puissent être des sources de connaissance certaine.

Un peu plus tard, il se prononce nettement pour cette solution : « Bien qu'on ne puisse percevoir les corps par l'intelligence, écrit-il à son ami Nebridius, nous pouvons cependant percevoir par l'intelligence beaucoup de choses concernant les corps ; c'est ainsi, par exemple, que nous savons qu'il y a des corps. Qui pourrait nier cela ? qui n'avouerait point que cela soit vrai, et non pas seulement vraisemblable ? Ainsi, les corps sont du domaine de l'opinion ; mais qu'il y ait des corps dans la nature cela est très vrai [4]. » Avertie par les sens, l'intelligence peut acquérir des connaissances nouvelles [5]. L'exemple donné, l'existence des corps, n'est

[1] « Quanquam etiam pro ipsis sensibus multa posse dici video, quae ab Academicis reprehensa non invenimus. Credo enim sensus non accusari, vel quod imaginationes falsas furentes patiuntur, vel quod falsa in somnis videmus. Si enim vera vigilantibus atque sanis renuntiarunt ; nihil ad eos, quid sibi animus dormientis insanientisque confingat. » *Contra Acad.* l. 3, c. 11, n. 25, t. 32, col. 947.

[2] « Sunt enim qui ista omnia, quae corporis sensu accipit anima, opinionem posse gignere confitentur, scientiam vero negant. Quam tamen volunt intelligentia contineri, remotamque a sensibus in mente vivere. Et forte in eorum numero est sapiens ille quem quaerimus. Sed de hoc alias. » *Contra Academ.* l. 3, c. 11, n. 26, t. 32, col. 948.

[3] « Restat ut quaeratur, utrum cum ipsi renuntiant, verum renuntient. Age, si dicat Epicureus quispiam, ... quidquid autem possunt videre oculi, verum vident. » *Contra Academ.* l. 3, c. 11, n. 26, t. 32, col. 947. — Voici comment Cicéron met en saillie le contraste entre Epicure et Platon : « ... aliud (judicium) Epicuri, qui omne judicium in sensibus, et in rerum notitiis, et in voluptate constituit. Plato autem omne judicium veritatis, veritatemque ipsam, abductam ab opinionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit. » *Acad. poster.* l. 2, c. 46. Cf. Ravaisson-*Essai sur la métaphys. d'Aristote*, t. 2. pp. 82-117.

[4] « Quanquam corpora percipi nequeant, multa nos tamen ad corpus pertinentia intelligibiliter posse percipere, ut est quod novimus esse corpus. Quis enim neget, aut quis hoc verisimile potius quam verum esse fateatur. Ita cum ipsum corpus verisimile sit, esse tamen in natura tale quiddam verissimum est. » *Epist.* 13ª n. 3, t. 33, col. 78 (vers 389).

[5] « Veniat in mentem illud quod intelligere appellamus, duobus

qu'un exemple — « *ut est*, quod novimus esse corpus » — : beaucoup d'autres jugements sur les corps méritent le nom de vérités — « *multa* nos posse percipere ». — Il suffit qu'en les formant, on évite de prendre les images des corps pour les corps eux-mêmes, que l'on ne mêle pas aux données des sens de fausses conjectures qui leur sont étrangères [1], et qu'on tienne compte des conditions dans lesquelles les sens s'exercent [2].

Aussi, les académiciens ont beau jaser — « garrierunt » —, « nous nous garderons de mettre en doute ce qui nous a été enseigné par le moyen des sens : par eux, nous avons appris le ciel et la terre, et les choses que nous y connaissons, dans la mesure où leur Créateur et le nôtre a voulu qu'elles nous soient connues [3] . » Dans le monde sensible, donc, les connaissances certaines peuvent être délicates à obtenir ; leur nombre y est restreint ; elles n'y sont jamais obtenues par la seule garantie des sens ; mais elles y sont possibles.

Enfin, saint Augustin revendique encore le témoignage comme source de certitude. Il n'est point oiseux de le noter, tant il y insiste lui-même, et tant il fait de place à la foi, dans ses doctrines. Savons-nous autrement que par le

modis in nobis fieri : aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intelligimus esse intellectum ; *aut admonitione a sensibus*, ut id quod jam dictum est, *cum intelligimus esse corpus*. » *Ibid.* n. 4.

[1] « In visione autem spirituali, id est in corporum similitudinibus, quae spiritu videntur, fallitur anima cum ea quae sic videt ipsa corpora esse arbitratur ; vel quod sibi suspicione falsaque conjectura finxerit, hoc etiam in corporibus putat, quae non visa conjectat. » *De Genesi sec. litt.* l. 12, c. 25 n. 52, t. 34, col. 476.

[2] *Contra acad.* l. 3, c. 11, n. 26, t. 32, col. 947. Parmi les arguments du plaidoyer d'Epicure en faveur des sens, il en est un, que les académiciens laissent sans réponse, et qui montre qu'au jugement de l'intelligence, le bâton plongé dans l'eau, par exemple, doit paraître brisé à la perception sensible, puisque les circonstances sont modifiées : « Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. » Nous aurons à exposer une théorie de la connaissance sensible qui légitimait intellectuellement, aux yeux d'Augustin, le passage des qualités perçues aux qualités réalisées dans les corps.

[3] « Multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus... Sed absit a nobis, ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus : per eos quippe didicimus cœlum et terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui, et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit. » *De Trinitate* l. 15, c. 12, n. 21, t. 42, col. 1075.

témoignage l'existence de cent villes illustres, en quel lieu nous sommes nés, et de quels parents ? Comment nier que la certitude, en pareille matière, soit possible [1] ? Toutefois, ici encore, c'est l'intelligence qui garde le suprême contrôle. Aucune certitude n'existe, en fin de compte, que perçue par l'intelligence. Il n'y a pas d'autre lumière que celle du monde intelligible. La réponse de saint Augustin au problème de la certitude se résume ainsi : nous sommes sûrs de connaître la vérité parce que nous percevons l'intelligible par une intuition immédiate.

§ 6. — La véritable pensée des académiciens. [2]

Les arguments de la Nouvelle Académie, ces blocs qui fermaient l'entrée de la philosophie, étaient renversés. Mais un problème demeurait, pour saint Augustin : comment ce système clairement insoutenable avait-il pu être proposé

[1] « Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum : alioquin esse nescimus oceanum ; nescimus esse terras atque urbes, quas celeberrima fama commendat ; nescimus fuisse homines et opera eorum quae historica lectione didicimus ; nescimus quae quotidie undecumque nuntiantur, et indiciis consonis contestantibusque firmantur ; postremo nescimus in quibus locis, vel ex quibus hominibus fuerimus exorti ; quia haec omnia testimoniis credidimus aliorum. Quod si absurdissimum est dicere, non solum nostrorum, verum etiam et alienorum corporum sensus plurimum addidisse nostrae scientiae confitendum est. » *Ibid.* Cf. *Confes* l. 6, c. 5, n. 7, t. 32, col. 722.—et les nombreuses pages où saint Augustin traite de la méthode d'autorité (vg. *De vera religione*, *De utilitate credendi*...)

[2] *Contra Academ.* l. 3 cc. 17-18.—S. Augustin reproduit la même interprétation dans la lettre 118, écrite vers 410 (nn. 16-20, t. 33, col. 440-441)—et d'une façon plus tranchée dans les *Confessions* (l. 5, c. 10, n. 19, t. 32, col. 715 : « illorum intentionem nondum intelligenti. »)

Cette interprétation, que saint Augustin expose d'ordinaire sous toutes réserves — (« ... suspiciosius fortasse quam certius », *epist.* 1ª n. 3, t. 33 col 62. — Cf. *Contra Academ.* l. 3, c. 20, n. 43, t. 32, col. 957.), n'est pas sans fondement. L'identité des deux Académies a toujours trouvé des partisans. Avant Augustin, Métrodore (*Contra Acad.* l. 3, c. 18, n. 41, t. 32 col. 956 — Zeller l'oublie, *die Phil. der Gr.* 3. T. 1 A. p. 615 note 2) et Philon (Cicéron *Acad. post.* l. 1 c. 4) avaient soutenu que la Nouvelle Académie était aussi dogmatique que l'Ancienne, et Cicéron (*Acad. post.* l. 1 c. 12) que l'Ancienne Académie était aussi acataleptique que la Nouvelle.

De plus, comprend-on qu'Arcésilas, dans la chaire de Platon, et si peu de temps après la mort du maître qu'il admirait tant, n'ait conçu d'autre dogmatisme possible que celui des stoïciens ? S'il ne combat que celui-

par des philosophes aussi illustres que Arcésilas, Carnéade, Cicéron ? La solution que développe l'auteur du *Contra Academicos* complète, à ses yeux, la réfutation du doute académique ; mais surtout, elle témoigne combien, dans l'esprit d'Augustin, le sort du dogmatisme était lié à celui du spiritualisme.

Le philosophe de Cassiciacum tente d'arracher au scepticisme académique l'autorité des noms prestigieux qui l'avaient lui-même tant ému. Les académiciens, pense-t-il, donnaient deux enseignements. Leur doctrine secrète n'était autre que le platonisme. Ils distinguaient le monde du vrai, celui des Idées, et le domaine du vraisemblable, ou monde sensible. Mais ils vivaient en des temps indignes d'une saine philosophie. Le matérialisme des stoïciens

là, c'est sans doute qu'il ne rejette pas tout dogmatisme, et qu'il reste platonicien.

Quelque mystère semble avoir toujours enveloppé les nouveaux académiciens. Ils ne révélaient toute leur pensée qu'à des disciples vieillis dans leur école (*Contra Academ.* l. 3, c. 20, n. 43, t. 32, col. 957); et encore Clitomaque, élève et successeur de Carnéade, n'at-t-il jamais su à quelle doctrine morale allaient les préférences de son maître.

Carnéade et Philon distinguaient la connaissance par compréhension qu'ils disaient impossible, et la connaissance par évidence, qu'ils admettaient. Selon Philon, celle ci dérivait d'idées innées. N'y a-t-il pas là un dogmatisme platonicien ? (Cf. Ravaisson, *Rapport sur le prix Cousin*, 1884, dans *La Philos. en France au* 19e *s.*, 1885, p. 302.)

Dioclès de Cnide, d'après Numénius (dans Eusèbe, *Praep. evang.* l. 14 c. 6, Migne P. G. t. 21, col. 1202) admet pour Arcésilas une hypothèse analogue à celle de saint Augustin. Numénius lui-même parle d'assentiments donnés en secret par Carnéade (Eusèbe, *Praep. evang.* l. 14, c. 8, Migne P. G. t. 21, col. 1216).

Ces réflexions et ces autorités ne suffisent pas, semble-t-il, étant trop vagues ou peu assurées, à faire admettre fermement le platonisme secret des académiciens. Mais elles ne permettent pas qu'on le rejette en toute certitude. C'est un cas où la suspension du jugement paraît raisonnable.

Du doute, l'Ancienne Académie se faisait une méthode et une élégance, la Nouvelle en fit un système. Mais peut-être garda-t-elle trop sincèrement le culte de Platon pour ne retenir du grand philosophe que sa répugnance à affirmer.

Parmi les historiens récents, Zeller pense qu'Arcésilas ne conservait rien des doctrines platoniciennes (*die. Phil. der Gr.* 3e T. 1. Abt. 4e éd. pp. 508-510). V. Brochard ne croit pas à un enseignement esotérique dans la Nouvelle Académie (*Les sceptiques grecs*).

Au contraire, Geffer défend l'interprétation de Philon et de saint Augustin (*De Aresila* Gott. 1842, pp. 16 sqq.) Ueberweg n'admet pas

gagnait tous les esprits. Dès lors, n'était-ce pas prudence de montrer l'inconsistance des théories du Portique, à quoi suffisait la philosophie du vraisemblable, et de réserver pour des jours meilleurs la pure doctrine des Idées ? Le choix même du mot « vraisemblable » insinue cette intention. Parler de ce qui est semblable au vrai, c'est induire à songer au vrai, qui en est l'exemplaire.

de rupture complète entre l'ancienne Académie et ses suivantes (*Grundriss.* 10e éd. p. 290). F. Ravaisson (*op. cit.* p. 293 et p. 302) incline à admettre le dogmatisme secret des académiciens. — L. Credaro (*Lo scetticismo degli Academici*, vol. secondo, pp. 204-205) conclut « que le dogmatisme platonicien fut enseigné en secret dans l'école, tandis qu'en public, elle professait le scepticisme. » (Cf. F. Picavet, *Revue philos.* 1897 t. 1, pp. 104-107). — Sur ce sujet, on trouvera des détails utiles dans Hinzel *Untersuchungen z. Cic.* III, pp. 216 sqq. et dans J. H. van Haeringen, *De August. ant. baptism. rusticantis operibus*, pp. 100-110.

CHAPITRE II

LA VÉRITÉ SUBSISTANTE

Nous possédons des certitudes ; nous connaissons des vérités. Mais d'où viennent à ces certitudes leur solidité manifeste ? Quelle réalité possèdent ces vérités ? C'est en cherchant à répondre à ces questions que saint Augustin est parvenu à connaître en philosophe l'existence et la nature du Dieu Vérité.

Art. 1er. — Existence de Dieu.

§ 1. — Existence d'une démonstration.

On a dit que saint Augustin s'inquiétait peu de prouver l'existence de Dieu, qu'il l'admettait sur la foi du genre humain ou des apôtres, et que pour lui la question ne se posait même pas [1]. Cette opinion n'a pu naître que d'une confusion. Sans doute, saint Augustin a toujours cru à l'existence de Dieu : « Tout l'acharnement des objections trompeuses, dit-il à Dieu,... n'avait pu m'arracher un instant la foi en votre existence [2] ». Il trouvait un soutien pour cette croyance dans le consentement presque universel des hommes et des meilleurs philosophes [3]. Il estimait rai-

[1] L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris, 1896, pp. 58-59, pour montrer qu'aux yeux d'Augustin, la question « ne se pose même pas », cite : « faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem» (*Conf.* l. 7 c. 10 n. 16, t. 32 col. 742). Mais ce membre de phrase contient, au contraire, énergiquement ramassée, la preuve de Dieu.

[2] *Confes.* l. 6 c. 5 n. 7, t. 32 col. 723.

[3] Pour le genre humain : « Rarum hominum genus est qui dicant in corde suo : Non est Deus. » *Enarrat. in Psalmum* 52 n. 2, t. 36 col. 313 — et : « quem nulli licet ut est cognoscere, et nemo permittitur igno-

sonnable d'admettre Dieu sur la foi des miracles de l'Evangile [1]. Mais il distinguait avec soin l'adhésion au témoignage, qui constitue la foi, et la perception intellectuelle qui donne la science. Il entend bien ne pas se contenter de croire que Dieu existe, mais le savoir et le démontrer. — Au début du deuxième livre du *De libero arbitrio*, sur le point d'entreprendre une démonstration serrée de l'existence de Dieu, il fait déclarer par Evodius : « ce que nous croyons, nous désirons le connaître et le comprendre [2] » ; et dans le cours de la démonstration, Evodius remarque encore : « Il s'agit entre nous, non de ce que nous croyons, mais de ce que notre intelligence saisit clairement [3] ». Jusqu'au terme de la discussion, qui est longue, rien n'est accordé qui ne soit minutieusement considéré et ne paraisse rigoureusement prouvé. Enfin, quand la preuve est achevée : « Dieu existe, conclut Augustin, il existe véritablement, éminemment. Non seulement nous tenons cela fermement par la foi ; mais maintenant, je pense, nous le saisissons par une vue, qui sans doute est très imparfaite, mais qui est certaine [4] ».

De même, dans le *De vera religione*, c'est une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu qui est exposée [5]. La même preuve, sous une forme un peu différente, est développée, à plusieurs reprises, dans les *Confessions* [6]. Elle reparaît, avec moins d'ampleur, mais dans ses lignes essentielles,

rare » *Enarrat in Ps.* 74 n. 9, t. 36 col. 952, etc.

Pour les philosophes : « Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt. » *Sermo* 141 c. 2 n. 2 t. 38 col. 776. Cf. les 12 premiers chapitres du l. 8 de la *Cité de Dieu*. etc.

[1] «... quia et ea se vidisse scripserunt, quae nullo modo fieri possent, si non esset Deus. » *De libero arbitrio*, l. 2 c. 2 n. 5 t. 32 col. 1242.

[2]... « id quod credimus, nosse et intelligere cupimus. » *De lib. arbit.* l. 2 c. 2 n. 5, t. 32 col. 1243.

[3] «... cum id nunc agatur inter nos, ut non quid credamus respondendum sit, sed quid dilucida intelligentia teneamus »... *Ibid.* c. 9 n. 25, col. 1254.

[4] « Est enim Deus, et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus. » *De lib. arbit.* l. 2 c. 15 n. 39, t. 32 col. 1262.

[5] *De vera religione* cc. 29-31, t. 34 col. 145-148 : « videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia » (début du c. 29).

[6] l. 7 c. 10 ; l. 9 c. 10 ; l. 10 cc. 6 sqq.

tout le long de l'œuvre augustinienne [1]. Elle n'est pas un accident dans les méditations d'Augustin ; elle en fait bien plutôt le fond, parfois recouvert, toujours présent.

Il importait d'attirer dès maintenant l'attention sur les exigences de la raison chez saint Augustin. L'accent mystique et l'allure passionnée de ses arguments en fait parfois méconnaître le caractère intellectuel.

§ 2. — Position de la question.

Afin de décrire avec exactitude la manière dont saint Augustin a prouvé Dieu, il faut dégager constamment cette question de plusieurs autres qui l'accompagnent d'ordinaire dans les textes. Etablir que Dieu est, ce n'est pas expliquer comment nous connaissons Dieu, ni comment il agit sur notre intelligence, ni quel rapport il soutient avec les autres êtres, ni même comment il est. Les théories de la vision de Dieu, de l'illumination, de la participation, de l'essence divine, se rencontrent souvent, soit toutes ensemble, soit l'une ou l'autre d'entre elles, dans la même page que la preuve de l'existence de Dieu [2]. Parce qu'elles sont connexes, on est tenté de les confondre. Sans doute, elles s'éclairent l'une l'autre, mais seulement quand chacune a été rendue lumineuse pour sa part. Sinon, la synthèse est trouble, et le système encombré de difficultés.

Nulle part saint Augustin n'expose d'un dessein plus formé, avec un développement mieux lié, et selon une méthode plus sévère, la preuve de l'existence de Dieu, que dans le deuxième livre du *De libero arbitrio*. Il y a un profit de clarté, croyons-nous, à suivre la marche de ces pages, sauf à les contrôler, à les éclairer, et à les compléter par le rappel de textes plus anciens ou postérieurs.

[1] Citons, selon l'ordre chronologique : *De ordine*, l. 2, c. 19.— *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 45, n. 1,— qu. 54. — *De doctrina christiana*, l. 2, c.38, nn. 56-57.—*Contra Faustum*, l. 21, c. 6.—*De Trinitate*, l. 9 c. 6, n.11; c. 12, n. 15;—l. 14, c.15, n. 21; c. 2, n. 3; c. 8, n. 14 etc.—*De Civitate Dei*, l. 8, cc. 4-6 ; l. 11, c. 4, n. 2. — Etc. etc.

[2] Soient deux exemples : *De diversis quaest. LXXXIII*, qu. 54; — *Confess.*, l. 7, c. 10.

Dans le *De libero arbitrio*, Augustin cherche l'origine d'une volonté mauvaise. Pour y parvenir, il estime nécessaire de faire d'abord une démonstration en règle de l'existence de Dieu [1]. C'est l'objet de la plus grande partie du deuxième livre [2].

Il importe de retenir comment il pose la question. Il n'exige pas que le Dieu cherché apparaisse avec tous les attributs que lui découvrent les philosophes : infinité, toute-puissance, nécessité ; ce serait traiter de la nature de Dieu. Il suffira d'arriver à un être qui satisfasse à la notion vulgaire de Dieu. Pour qui n'est pas accoutumé aux précisions philosophiques, que signifie le mot Dieu ? Il désigne un être qui nous est supérieur, et qui lui-même n'a pas de supérieur. Nous l'avouerons supérieur à nous, s'il nous est montré au-dessus de la meilleure partie de nous-mêmes, qui est notre raison ; et nous l'appellerons Dieu, à moins que l'existence d'un être plus grand encore ne soit établie ; auquel cas, c'est ce dernier qui serait Dieu. Saint Augustin peut donc limiter ainsi la tâche qu'il assume : il établira qu'il existe une réalité plus haute que notre raison. Ce sera prouver que Dieu existe, car Dieu sera cette réalité ou une réalité supérieure [3].

Ainsi, le raisonnement fondamental de saint Augustin revient à ce syllogisme : S'il est quelque chose au dessus de notre raison, Dieu existe. Or il est quelque chose au dessus de notre raison. Donc, Dieu existe.

Saint Augustin établit longuement la majeure [4]. Mais, que l'homme soit supérieur à la pierre, à la plante et à l'animal ; que dans l'homme, la raison vaille mieux que les facultés sensibles, et qu'enfin ce soit chercher Dieu que de chercher un être supérieur à la meilleure partie de nous-

[1] Cf. *De lib. arbit.*, l. 2, c. 3, n. 7, t. 32, col. 1243.

[2] cc. 3-15.

[3] « ... mihi satis erit ostendere esse aliquid hujus modi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes. Quare sive supra sit aliquid, sive non sit, manifestum erit Deum esse, cum ego, quod promisi, esse supra rationem, eodem ipso adjuvante monstravero. » *De lib. arbit.*, l. 2, c. 6, n. 14, t. 32, col. 1248-1249.

[4] cc. 3-6, nn. 7-14, col. 1243-1249.

mêmes et qui n'ait au-dessus de lui aucun supérieur, cela ne peut guère faire difficulté. A s'y arrêter ici, on risquerait d'ôter son relief à la mineure qui est le moment important et délicat de l'argumentation. Qu'il suffise d'indiquer que, pour saint Augustin, il y a trois degrés dans la nature : être, sentir, comprendre. On connaît qu'un degré est supérieur à un autre, à ce qu'il inclut celui-ci en y ajoutant, ou encore à ce qu'il le mesure et le juge. D'après ces principes, notre intelligence, qui assigne à tout le reste et à elle-même son rang, est ce qu'il y a de meilleur dans la nature.

Venons à la mineure et voyons comment notre auteur établit l'existence d'une réalité supérieure à la raison de l'homme.

Sa démonstration peut se résumer encore dans un syllogisme. La vérité possède une réalité positive. Or cette réalité est, dans sa forme pure, supérieure à notre raison. Il y a donc une réalité supérieure à notre raison.

§ 3. — Existence de la vérité.

La vérité est une réalité positive. Quel est ici le sens précis du mot vérité ? Saint Augustin estime sans doute que ce mot est fort clair ; car lui, si attentif d'ordinaire et si habile à définir, il l'emploie constamment dans ce passage, sans jamais l'expliquer. Par induction, en tenant compte des aspects divers sous lesquels il se présente, on arrive, semble-t-il, à le déterminer comme synonyme d'intelligible. Est vérité tout objet que perçoit ou que peut percevoir une intelligence, que cet objet soit un rapport ou une idée. La sagesse est appelée vérité [1], aussi bien que les lois des nombres [2]. Il semble même que le mot vérité est dit plutôt des idées, des natures, des essences, que de leurs relations, celles-ci étant désignées plus précisément sous le nom de

[1] « in ea veritate, quam sapientiam vocamus...» *De lib arbit.*, l. 2, c. 9, n. 26, t. 32, col. 1254.

[2] « Neque ullo modo septem aliquando et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. *Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem...* » *Ibid.*, c. 8, n. 21, col. 1252.

ratio [1]. La vérité, c'est le lieu des idées, l'ensemble des intelligibles, en un mot, le monde intelligible [2].

Quant à la réalité que saint Augustin entend revendiquer pour les intelligibles, il est évident qu'elle n'est pas simplement phénoménale. Augustin ne cherche pas un Dieu apparent, représentation de l'esprit, mais un Dieu existant en lui-même, au sens le plus plein et le plus réel. Il veut donc démontrer pour la vérité une existence en soi, nouménale. Depuis Platon d'ailleurs, l'intelligible était conçu comme l'être vrai, par opposition au sensible, domaine de l'apparence [3]. Plotin avait insisté sur cette conception [4]. Augustin, quand il parlait de l'existence de la vérité ne pouvait donc penser qu'à l'existence la plus riche, la plus pure, la plus vraie ; et de fait, pour la déterminer, les adverbes « *pure*, *simpliciter*, *vere* » viennent constamment sous sa plume.

Si nous ne nous trompons, saint Augustin ne fait rien d'autre, en prouvant l'existence en soi de la vérité, que de reprendre la tâche de Platon. Il veut montrer qu'il faut admettre des intelligibles subsistants, les Idées platoniciennes, quitte à les réduire ensuite à l'unité.

Suivons-le approfondissant avec le plus grand soin, surtout dans le *De libero arbitrio*, les deux notions du nombre et de la sagesse.

[1] Ainsi, au chapitre huitième (*ibid.*) après avoir distingué la « raison des nombres » ou lois des nombres, et les nombres eux-mêmes, — (« non enim si sensu corporis percepi *numeros*, idcirco etiam *rationem* partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui » — saint Augustin traite séparément des deux choses ; et quand il se résume, il écrit : ... « *rationem veritatemque numerorum.* (*ibid.*, n. 24, col. 1253). La « *veritas numeri* » n'est donc pas synonyme de la *ratio* ; c'est la nature du nombre, l'idée du nombre.

Malebranche croyait donc à tort que pour saint Augustin le mot vérité désignait les rapports des idées entre elles et non pas les idées elles-mêmes. Cf. *Recherche de la vérité*, édit. J. Simon., pp. 405-406.

[2] Vers la fin de la discussion, ce sens apparaît nettement : « nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem »... *De lib. arbit.* l., 2, c. 12, n. 33, t. 32, col. 1259.

[3] Dans la région supracéleste, l'âme contemple la vérité ou les intelligibles, c'est-à-dire les choses qui sont vraiment : " τὰ ὄντα ὄντως " ; vg. *Phèdre* XXVII, éd. Didot, Paris, 1891, t. 1, p. 713.

[4] Vg. *Enn. I.*, l. 6, c. 8.

A. Le nombre.

a) **Intelligibilité.** — Et d'abord, le nombre est un intelligible. En effet, il échappe entièrement à la prise des sens.

Ici, saint Augustin poursuit jusque dans ses dernières positions la conception des empiristes. Il leur accorde, pour un instant, que les nombres nous soient donnés par la simple perception sensible des corps, de la même façon que les images des choses visibles. Même alors, dit-il, une part importante de la science des nombres resterait au-dessus de la capacité des sens, à savoir les relations des nombres, les lois de leur composition et de leurs combinaisons. Quand j'additionne deux nombres entre eux ou quand je soustrais l'un de l'autre, je n'ai pas souci, pour parvenir au résultat, de le découvrir réalisé dans une vision corporelle. C'est avec d'autres yeux que j'aperçois la somme ou la différence et que je corrige l'erreur qui s'y glisserait. De plus, combien dureront ces corps que je nombre, ce ciel et cette terre qui les contiennent ? Je l'ignore. Mais je sais que les lois des nombres demeurent éternellement. Sept et trois font dix, non seulement aujourd'hui, mais depuis toujours, et à jamais. Comment les corps, soumis au temps, imprimeraient-ils en moi quoi que ce soit d'éternel [1] ? Enfin, mes sens n'ont perçu, par l'action des corps, que certains nombres, non pas tous, car les nombres sont innombrables. Par suite, laissé aux seules ressources de la sensation, je ne pourrais venir en possession d'aucune loi qui vaille pour tous les nombres. Les sens ne peuvent savoir, par exemple, que pour trouver le double d'un nombre, *quel qu'il soit*, il faut avancer dans la série des nombres d'autant de degrés que ce nombre contient d'unités. La vue qui me l'apprend appartient à un autre ordre [2].

[1] *De lib. arbit.*, l. 2, c. 8, n. 21, t. 32, col. 1251-1252.

[2] « Non enim ullus ullo sensu corporis omnes numeros attingit; innumerabiles enim sunt ; unde ergo novimus per omnes hoc esse, aut qua phantasia vel phantasmate tam certa veritas numeri per innumerabilia tam fidenter, nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat ? » *De lib. arbit.*, l. 2, c. 8, n. 23, t. 32, col. 1253.

Mais il faut aller plus loin. Non seulement l'empirisme n'explique pas l'existence des lois qui régissent les nombres, mais il ne peut rendre compte de la connaissance des nombres eux-mêmes. Tout nombre, en effet, est ou bien l'unité, ou bien une somme d'unités. Pour connaître un nombre quelconque, il faut donc connaître l'unité. Mais l'unité n'est pas sentie par les sens corporels. Les sens n'atteignent que les corps. Aucun corps n'est un. Tout corps a des parties ; ces parties ont elles-mêmes leurs parties ; on y distingue droite et gauche, haut et bas, avant et arrière. Dans le plus infime corpuscule persiste cette multiplicité. D'ailleurs, un corps n'est pas davantage perçu par les sens comme multiple ; car le multiple, qui dérive de l'un, est inconnaissable à qui ignore l'un. Il est donc vrai que les nombres, formés avec l'unité indivisible, résident, aussi bien que leur lois, au delà de l'horizon des sens [1].

L'existence des mathématiques n'est pas seule à témoigner de l'intelligibilité des nombres. Toute nature, toute œuvre d'art la proclament [2]. Considérons d'abord les créations de l'activité humaine. Saint Augustin les analyse de plus près dans deux domaines : celui de l'architecture, celui de la métrique.

Un architecte ne perce pas au hasard les fenêtres d'une maison. S'il doit disposer au même niveau deux fenêtres assez près l'une de l'autre, il leur donne les mêmes dimensions ; s'il doit en dessiner trois, ou il les fait encore égales, ou bien il met entre la plus petite et la plus grande une fenêtre de dimensions exactement intermédiaires. Un autre arrangement choquerait [3]. Mais l'exactitude dans la ressem-

[1] « Ubicumque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi, quia per corporis sensum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse convincimus. » etc... *ibid.*, col. 1252-53.

[2] Toute la doctrine des nombres dans la nature et dans l'art est admirablement résumée dans un alinéa du *De libero arbitrio*, l. 2, c. 16, n. 42, t. 32, col. 1263-1264. Voici les lignes qui se rapportent à la question présente : « et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno judici supernos numeros intuenti : » (col. 1263).

[3] *De Vera religione*, c. 30, n. 54, t. 34, col. 146.—Cf. *De ordine*, l. 2, c. 11, n. 34, t. 32, col. 1011.

blance, ou du moins la gradation dans la dissemblance, les proportions, en un mot, sans lesquelles il n'y a point d'art [1], quelle est leur raison d'être, sinon de poursuivre et d'imiter l'égalité, l'unité [2] ? L'égalité se ramène à l'unité. Elle est l'unité telle que peuvent la posséder des êtres multiples. La symétrie, les proportions, l'égalité, unifient le divers [3]. C'est le nombre, c'est l'unité que nous aimons en toute œuvre artistique. Nous connaissons donc l'unité. Mais un édifice, par exemple, tel qu'il apparaît aux sens, ne la réalise pas ; ses parties, quoi qu'on fasse pour les harmoniser, restent dispersées dans l'espace, et, par leur nature matérielle, elles répugnent à une égalité parfaite [4]. De plus, c'est selon une même règle que j'apprécie la rotondité d'une roue et celle d'une pièce de monnaie, ou encore celle d'un vase. Cette règle, cette égalité, ce nombre, cette unité, ne

[1] «... iniqua dimensio partium facere ipsi aspectui velut quamdam videtur injuriam... Unde ipsi architecti jam suo verbo rationem istam vocant ; et partes discorditer collocatas, dicunt non habere ratiönem. Quod late patet, ac pene in omnes artes operaque humana diffunditur. » *De ordine*, l. 2, c. 11, n. 34, t. 32, col. 1011.—Et avec plus de netteté encore: « Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia... » *De vera religione*, c. 30, n. 55, t. 34, col. 146. — « A y bien songer, l'art consiste dans l'arrangement et même il ne consiste qu'en cela. » Anatole France, *Vie littéraire*, 3e série, Paris 1891, p. 373.

[2] Un philosophe récent a exprimé la même pensée : « Il y a de l'exagération à prétendre que « des rinceaux ne signifient rien. » Sûrement, il n'existe pas de type immuable ni surtout de type unique du rinceau. Cependant des rinceaux qui n'offriraient pas quelque régularité, dont le tracé ne se soumettrait pas à quelque loi mathématique simple et saisissable, de tels rinceaux n'éveilleraient aucun sentiment de beauté. » Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, 1907, p. 414.

[3] *De Vera religione*, c. 32, nn. 59-60, t. 34, col. 148-149. « Quaeram ergo deinceps, quare sint pulchra ; et si titubabitur, subjiciam utrum ideo quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur. »

Ainsi saint Augustin concilie sans peine, quoi qu'en dise Thimme,— (*Augustins geistige Entwickelung in den ersten Iahren nach seiner « Bekehrung, »* 386-391, — Berlin, 1908, p. 187, note) — les deux principes de beauté : symétrie, unité. La symétrie se réduit à l'unité, car elle l'imite.

[4] « Quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporibus inveniat, audeatque dicere, cum diligenter consideraverit quodlibet corpus vere ac simpliciter unum esse ; cum omnia vel de specie in speciem, vel de loco in locum transeundo mutentur, et partibus constent sua loca obtinentibus, per quae in spatia diversa dividuntur. » *De vera religione*, c. 30, n. 55, t. 34, col. 146.

peuvent donc m'être fournies par des sensations où tout est divers. Elles ne sont pas l'objet des sens [1].

L'étude de la métrique autorise un raisonnement tout à fait semblable. En recueillant les résultats de ses minutieuses recherches sur la mesure des syllabes, des pieds, des vers, des strophes, Augustin constate que c'est l'égalité que nous poursuivons dans les cadences auditives [2]. Le spondée, l'anapeste, le dactyle ne nous charment que par l'égale durée de leurs deux moitiés ; dans l'iambe et le trochée, nous jouissons d'entendre un élément nous indiquer la moitié de l'autre, et comme le diviser en deux parties égales. Il n'est aucune espèce de pied métrique dont la plus brève syllabe ne serve à mesurer les autres [3]. Le même souci des rapports numériques préside à la constitution des vers et des strophes [4]. Mais ces rapports ne peuvent être qu'insinués par les sons ; ils ne s'y trouvent pas formellement réalisés : qui soutiendrait qu'en prononçant un dactyle nous donnons à la première syllabe une durée exactement égale à celle des deux autres, et que celles-ci se partagent selon une stricte égalité cette même durée [5] ? Quant à l'unité, dont l'égalité et le nombre ne sont que des imitations, comment pourrait-elle exister dans l'expérience auditive qui exige la distinction et l'extériorité des parties dans le temps ? Ce n'est donc pas par l'ouïe que nous connaissons ce qui nous plaît dans les rythmes que perçoit l'ouïe.

Si de l'art nous passons à la nature, n'est-ce pas encore le nombre qui nous réjouit dans la beauté des corps ? Soit que les corps déroulent leurs mouvements selon des durées rythmées comme celles des vers et des strophes, soient qu'ils s'étalent dans l'espace selon des proportions harmonieuses, c'est toujours le nombre, l'égalité, l'unité, que nous aimons

[1] *Ibid.* et n. 56 : « illa aequalitas et unitas menti tantummodo cognita, secundum quam de corporea pulchritudine sensu internuntio judicatur, nec loco tumida est, nec instabilis tempore. » etc.
[2] *De musica*, l. 6, c. 10, nn. 25-28, t. 32, col. 1177-1179.
[3] *Ibid.*, n. 26.
[4] *Ibid.*, n. 27
[5] *Ibid.*, n. 28.

en eux [1] ; et cependant ce qu'ils livrent à nos sens n'est qu'une dispersion de parties dans l'espace et dans le temps [2].

b) **Réalité du nombre.** — Saint Augustin a donc démontré que les nombres sont des intelligibles, en ce sens, du moins, qu'ils ne sont pas des perceptions sensibles. L'empirisme est écarté. Mais si important que soit ce résultat, il ne peut suffire. Ces intelligibles, quelle est leur réalité ? Faut-il les considérer comme existant en eux-mêmes, de quelque façon qu'il faille entendre une telle existence, ou bien, tout au contraire, ne sont-ils que de simples conditions de la représentation et des formes de notre esprit, vides par elles-mêmes ? Kant devait s'arrêter à la deuxième solution. Mais, même avant Kant, tous les philosophes dogmatiques avaient à l'exclure, au moins implicitement, ceux-là surtout qui, comme saint Augustin, fondaient leur système sur l'existence du monde intelligible. En fait, notre auteur, sans soupçonner la forme précise de la conception kantienne, s'est opposé directement à ce que cette conception a de fondamental. Il a établi la réalité en soi du monde intelligible par les mêmes arguments, en substance, dont Hegel s'est servi pour réfuter Kant [3]. Il les avait lus d'ailleurs dans Plotin [4] ; et il eût pu tout aussi bien les trouver dans Platon [5].

Le premier de ces arguments peut s'énoncer ainsi : les intelligibles existent, puisqu'ils sont connus. On ne peut

[1] « ... ut ista mutabilia non intercipiantur, sed dimensis motibus, et distincta varietate formarum, quasi quosdam versus temporum peragant... » *De lib. arbit.*, l. 2, c. 16, n. 44, t. 32, col. 1264.

[2] « Unde illam nosti unitatem, secundum quam judicas corpora, quam nisi videres, judicare non posses quod eam non impleant : si autem his corporis oculis eam videres, non vere diceres, quanquam ejus vestigio teneantur, longe tamen ab ea distare, nam istis oculis corporeis non nisi corporalia vides : mente igitur eam videmus. » *De vera religione*, c. 32, n. 59, t. 34, n. 60 Nous avons supprimé le point d'interrogation que l'on voit dans Migne après le mot *distare*. Le vrai sens est évident : si l'unité était chose sensible et corporelle, dit Augustin, on ne pourrait pas affirmer que les corps sont très éloignés de la réaliser purement.

[3] Cf. Hegel, *Logique*, XLI-LX.

[4] Cf. par exemple, *Ennéade* VI. l. 6.

[5] Vg. *Phédon*, XLIX sqq.

connaître ce qui n'est pas [1]. Ce principe que ce que l'on connaît doit être, ne présuppose rien d'autre, aux yeux d'Augustin, que le fait de la connaissance. Il signifie simplement que celui qui connaît, connaît quelque chose ; que sa connaissance a un objet ; en un mot, que celui qui connaît, connaît [2].

Mais les intelligibles sont-ils connus ? Les notions d'unité et celles des nombres, dont nous avons constaté le rôle dans la connaissance, possédent-elles à l'intérieur d'elles-mêmes, et pour ainsi dire en plein cœur, un contenu propre ? Saint Augustin n'en doute pas. Pour lui, non seulement ces notions sont indispensables pour se représenter les choses et pour penser ; non seulement on ne voit aucun arbre sans l'appréhender comme *un* arbre, ni on n'entend aucun chant sans concevoir des rapports ; mais cette unité et ces rapports ne sont pas de simples cadres pour ordonner une matière chaotique ; ils sont eux-mêmes matière de pensée, mais une matière si riche et d'un tel ordre, qu'elle déborde de toute part la chétive réalité des objets sensibles, arbres et chants, qui lui ont servi de véhicule et qui doivent à sa

[1] Vers 387, Augustin le déclare équivalemment : « ... mentem atque intelligentiam oculis et hoc vulgari aspectu esse meliorem : quod non ita esset, nisi magis essent illa quae intelligimus, quam ista quae cernimus. » *Epist.* 4[a], n. 2, t. 33, col. 66. Ses premiers ouvrages supposent constamment que ce que l'on connaît par l'intelligence, est par là-même.

Vers 390, dans le *De vera religione* (c. 34, n. 64, t. 34, col. 150-1) il écrit : « Verum esse oportet quod intellectu contemplor. » — Que le mot « *verum* » désigne ici une vérité nouménale, une existence en soi, le contexte le rend manifeste ; il s'agit en effet d'une existence plus réelle que celle des images.

Vers 416, l'évêque d'Hippone dit dans le même sens : « quae (quaecumque sunt nota) utique vera sunt, alioquin nota non essent. Nemo enim falsa novit... » *De Trinitate*, l. 15, c. 10, n. 17, t. 42, col. 1070.

[2] Kant ne s'oppose pas à cette évidence. S'il nie que les catégories puissent nous faire atteindre aucun être en soi, c'est qu'il vide les catégories de tout contenu propre. Les catégories ne sont pas, pour lui, objets de connaissance, mais seulement conditions de la connaissance : « l'intelligence a la faculté, non pas d'avoir une intuition, mais simplement de lier les intuitions. » (*Prolégom.* trad. Brunschvicg, p. 128). Montrer que les catégories ont par elles-mêmes un contenu, ou, en d'autres termes, que l'intelligible est objet de connaissance ou encore qu'il y a des intuitions intellectuelles, c'est, Kant l'a déclaré lui-même, ruiner le criticisme.

présence tout ce qu'ils ont d'être. Autrement dit, ce qui emplit ma pensée quand elle s'occupe des nombres et des figures, ce ne sont pas les phénomènes sensibles ; c'est un contenu d'un autre ordre, et plus réel. Voici comment saint Augustin s'efforce de faire saisir ce point d'extrême importance : « Ma mémoire contient les notions et les lois innombrables des nombres et des figures ; aucune d'elles n'a été imprimée en moi par les sens ; car elles n'ont ni couleur, ni son, ni odeur, ni goût, et on ne peut les toucher. J'ai bien entendu les mots par lesquels on les désigne pour en traiter ; mais ces mots sont une chose, elles en sont une autre ; ces mots résonnent autrement en grec qu'en latin ; pour elles, elles ne sont ni grecques, ni latines, ni d'aucune langue. J'ai vu des lignes fabriquées, et d'aussi ténues qu'un fil d'araignée ; mais les lignes dont je parle sont tout autres ; elles ne sont pas la reproduction de celles qui m'ont été présentées par mes yeux de chair. Celui-là les connaît qui sans arrêter sa pensée à aucun corps, les trouve au-dedans de lui. J'ai senti par les différents sens corporels les nombres que nous comptons ; mais ils sont autres, les nombres par lesquels nous comptons ; ils ne sont point la reproduction des premiers ; et à cause de cela, ils sont grandement. Qu'il rie de mes paroles celui qui ne voit pas de tels nombres, et son rire excitera ma pitié [1]. »

Dès l'époque du *De ordine*, Augustin définissait la raison comme une tendance dont l'objet est l'unité en elle-même. La raison distingue et unit : mais distinguer, c'est vouloir l'unité toute pure, et unir c'est la vouloir tout entière[2].

On ne peut rien ajouter, pour le fond, à cet argument, qui est un recours à l'intuition. C'est celui sur qui repose

[1] ... « sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt, et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem qui eos non videt, et ego doleam ridentem me. » *Confess.*, l. 10, c. 12, n. 19, t. 32, cl. 787.

[2] « Ea quae discenda sunt possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam putatur ? Item, cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat, quantum potest ? Ergo et in discernendo et in connectendo, unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum ; cum connecto, integrum volo.» *De ordine*, l. 2, c. 18, n. 48, t. 32, col. 1017.

la discussion dans le *De libero arbitrio*. Mais on peut trouver de nouvelles formes d'en faire constater la vérité. Ainsi, que l'on réfléchisse à la diversité des degrés auxquels se rencontre l'unité. Si nous affirmons de chaque être son unité [1], nous déclarons cette unité différente dans les différents êtres. Dans les corps, elle est dispersée à travers l'espace et le temps. Dans l'âme, elle se détend encore dans la durée. Et dans chacun de ces états, il existe autant de degrés d'unité qu'il y a de degrés d'être ou de beauté [2]. Mais ce qui est réalisé à différents degrés ne peut être un pur néant. C'est une réalité indépendante de tel ou tel degré de réalisation. C'est quelque chose en soi. Saint Augustin précise aussitôt, d'ordinaire, cette argumentation et conclut d'emblée à l'existence du degré suprême [3]. Nous devons renvoyer encore cette précision. Mais il n'en est que plus vrai que notre auteur prouve la réalité des intelligibles par la diversité des degrés de leur réalisation, selon cette phrase de Plotin qu'il avait sans doute méditée : « Si l'un est à un plus haut degré dans ce qui est continu, et à un plus haut degré encore dans ce qui n'est pas divisible, évidemment cela n'a lieu que parce que l'un a une nature réelle et possède l'existence : car il n'y a pas de plus et de moins dans ce qui n'existe pas [4] ».

La réalité du nombre et de l'unité intelligibles se fortifiait encore, aux yeux d'Augustin, par cette considération, que, sans elle, on ne pourrait comprendre ni la réalité des êtres, quels qu'ils soient, ni aucun des jugements que nous portons sur eux. Etre, n'est-ce pas être un [5] ? Progresser dans l'être, c'est progresser dans l'ordre, et l'ordre c'est la réduc-

[1] Cf. *De ordine*, ibid.; et *De vera religione*, c. 34, n. 63, t. 34, col. 150.

[2] Cf. vg. *Epist.* 18, n. 2, (en 390), t. 33, col. 85.

[3] Cf. *De doctrina christiana*, l. 2, c. 38, nn. 56-57, t. 34, col. 61-62. — *De diversis quaest. LXXXIII*, q. 45, n. 1, t. 40, col. 28-29. — *De Trinitate*, l. 5, c. 10, n. 11, t. 42, col. 918. — *De Civit. Dei*, l. 8 c. 6, t. 41, col. 231.

[4] *Enn.* 6, l. 6, c. 13, trad. Bouillet, t. 3, p. 388. « Οὐ γὰρ οἷόν τε ἓν τοῖς μὴ οὖσι τὸ μᾶλλον εἶναι. » éd. Didot, Paris 1855, p. 467, ll. 29-30.

[5] « Nihil est autem esse, quam unum esse » *De moribus Manichaeorum*, c. 6, n. 8, t. 32, col. 1348. — « Vos quidem (corpora), nisi aliqua unitas contineret, nihil essetis. » *De vera religione*, c. 32, n. 60, t. 34, col. 149. —

tion à l'unité. Les êtres composés existent dans la mesure où leurs parties s'harmonisent en un seul tout [1]. Si l'unité en elle-même n'était rien, comment les êtres deviendraient-ils quelque chose en devenant uns ? — Quant à notre connaissance, ne revient-elle pas tout entière à affirmer des êtres qu'ils sont uns et dans quelle mesure ? Dire en effet qu'ils sont corps, ou âme, ou supérieurs à l'âme ; les déclarer temporels ou éternels, spatiaux ou hors de l'espace, changeants ou immuables, n'est-ce pas toujours les juger du point de vue de l'unité ? Si nos jugements ont quelque solidité, il faut que l'unité soit une chose réelle [2]. C'était la conclusion de Plotin : « on ne saurait soutenir que la chose sans laquelle on ne peut rien affirmer ni concevoir, n'existe en aucune manière [3]. »

En vain celui qui nierait notre connaissance d'un contenu intelligible maintiendrait-il contre les sceptiques l'existence d'une vérité phénoménale. Quant au fond, il ne serait lui-même qu'un sceptique, car la vérité phénoménale ne revêt un sens qu'autant qu'elle participe à la vérité en soi. Ce qui nous empêche de voir la réalité de l'intelligible, c'est notre pente à ne regarder comme réel que ce qui occupe un espace : « La vérité n'est-elle donc rien, pour ne s'étendre dans aucun espace fini ou infini [4] ? » Eh quoi ! « on avoue que c'est par la raison que nous l'emportons sur les animaux, et tandis qu'on accorde une réalité aux objets

« Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi. » *De genesi, liber. imperf.*, c. 10, n. 32, t. 34, col. 233-234. — Cf. Plotin, *Enn.* 6, l. 9, c. 1 : « Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα » éd. Didot, Paris, 1855, p. 528, l. 1.

[1] « ... simplicia per se sunt quia una sunt ; quae autem non sunt simplicia concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt in quantum assequuntur. » *De moribus Manich.*, c. 6, n. 8, t. 32, col. 1348. Item, *De vera religione*, c. 32, n. 60, t. 34, col. 149. Etc.

[2] « Nunc vero, cum dicit corporibus, Vos quidem nisi aliqua unitas contineret, nihil essetis, sed rursus si vos essetis ipsa unitas, corpora non essetis ; recte illi dicitur, Unde illam nosti unitatem, secundum quam judicas corpora, quam nisi videres, judicare non posses quod eam non impleant... » *De vera religione*, c. 32, n. 60, t. 34, col. 149.

[3] *Enn.* 6, l. 6, c. 13 fin, trad. Bouillet, t. 3 p. 389. « οὔ γάρ μὴ ὄντος, μηδ' ὁτιοῦν δύνασθαι νοῆσαι ἢ εἰπεῖν, λέγειν μὴ εἶναι, ἀδύνατον. » éd. Didot, Paris 1855, p. 468, ll. 2-3.

[4] *Confes.*, l. 7, c. 10, n. 16, t. 32, col. 742.

que nous fait sentir la lumière corporelle et que plusieurs animaux perçoivent mieux que nous, on prétendrait que ce que voit la raison n'est rien [1] ! »

B. La sagesse.

Toute cette doctrine ne s'applique pas moins à l'idée de sagesse qu'à l'idée de nombre. L'argumentation du *De libero arbitrio* étudie avec le même soin les deux idées. Elles contiennent en effet toutes les autres.

La notion de sagesse, dans saint Augustin, comme dans la philosophie grecque, est centrale et particulièrement riche. Étudier la sagesse, c'était l'occupation des philosophes. Devenir sages, c'était leur ambition. Le mot de sagesse résumait l'idéal qui attirait dans les écoles l'élite de la jeunesse et qui avait séduit Augustin, à dix-neuf ans. La sagesse, définit l'auteur du *De libero arbitrio*, consiste à connaître et à posséder le souverain bien [2]. Elle ne se conçoit donc qu'en relation avec le bien.

a) **Intelligibilité.** — Mais le bien n'est pas une donnée sensible. A s'en tenir aux sens, en effet, on percevrait comment les hommes agissent ; on ne saisirait pas le principe de leur action. Le bien est ce principe, car le bien pour nous, c'est le bonheur, et le bonheur est le moteur incontestable

[1] « Quid enim minus ferendum et audiendum est, quam fateri nos ratione praestare bestiis, et eam rem fateri esse aliquid quam corporeo lumine sentimus, quam etiam nonnullae bestiae melius cernunt ; id autem quod ratione intuemur, nihil esse contendere ? » *De quantitate animae*, c. 15, n. 25, t. 32, col. 1050. Item, *De vera religione*, c. 52, n. 101, t. 34, col. 166-167.

On connaît le reproche que Hegel fait à Kant d'avoir choisi de sacrifier la raison plutôt que l'expérience. Il serait difficile d'ailleurs de mieux résumer toute l'argumentation qui précède que par cette phrase de Hegel (*Logique*, trad. Véra, 2e éd., t. 1, p. 299) : « Enseigner que les catégories sont en elles-mêmes des éléments vides, c'est enseigner une doctrine qui n'est pas fondée en raison, en ce que de toute façon, par là qu'elles sont déterminées, les catégories ont leur contenu. Ce contenu ne tombe pas, il est vrai, sous la perception sensible, ce n'est pas un contenu qui soit dans l'espace et dans le temps. Seulement ce n'est pas là un manque, mais bien plutôt une perfection. »

[2] « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum ? » *De libero arbitrio*, l. 2, c. 9, n. 26, t. 32, col. 1254.

de toute notre activité. Cet appétit suppose une connaissance, mais non pas une connaissance acquise par nos expériences, puisque c'est elle au contraire qui a rendu possibles nos expériences. Une intuition intellectuelle est à l'origine de tout acte humain [1].

D'autre part, reconnaître, comme le font tous les hommes, que la poursuite du souverain bien s'impose à notre activité, c'est reconnaître l'existence de la sagesse, c'est-à-dire d'une règle de notre conduite [2]. Mais le sens atteint ce qui est, non ce qui doit être, la démarche qui s'accomplit, non la loi qui la juge. Par suite, la sagesse, au même titre que le bien, dont elle est inséparable, est une notion intelligible.

b) **Réalité.** — En conclurait-on qu'elle n'est rien ? Mais les raisons qui montraient la réalité du nombre valent encore ici, et même avec une évidence plus manifeste. La sagesse et le bien sont, puisqu'on les connaît ; on ne peut connaître ce qui n'est pas. Si notre action, si notre agitation sont réelles, comment ce qui les suscite, les soutient et les dépasse ne serait-il pas réel ? Et que l'on ne parle pas d'illusion. L'illusion, à son tour, supposerait, pour se former, notre activité, et elle exigerait pour naître la réalité de ce qui meut cette activité. Otez à nos tendances leur centre d'attraction, vous les rendez inintelligibles. Vous ne les désespérez pas seulement, vous les anéantissez. En répondant à Consentius qui ne pouvait voir dans la justice en elle-même aucune réalité, Augustin montre que si la justice fait la vraie vie de l'âme, il est impossible qu'en elle-même, elle ne soit rien [3]. C'est l'argument par lequel il a établi la réalité de l'unité en elle-même et du nombre. Le nombre et la sagesse existent.

[1] «... antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis ; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle. » *Ibid.*

[2] « ... priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet. » *Ibid.*, col. 1255.

[3] « Quanto magis vera justitia etiam in seipsa vivere intelligenda est, ex qua sic vivant animae, ut hac amissa mortuae nuncupentur»... *Epist*, 120 (vers 410), n. 18, t. 33, col. 461.

§ 4. — Le rang de la vérité.

A. La vérité n'est pas notre raison.

Souvent, avant comme après le *De libero arbitrio* [1], saint Augustin conclut aussitôt : donc, Dieu existe. Si l'unité est quelque chose, en effet, il est clair qu'elle existe au suprême degré, car les degrés inférieurs ne sont pas l'unité. De même pour la sagesse et le bien. Et en général, quand il a prouvé qu'il y a de l'être, Augustin pense avoir prouvé que l'Etre pur existe, car il est évident que si l'être n'est rien en lui-même ce ne sera pas posséder une réalité que de posséder l'être, à quelque degré que ce soit. Le raisonnement est si simple qu'on peut le sous-entendre et le laisser dans l'implicite.

Mais, plus souvent encore, saint Augustin, sans modifier la marche essentielle de sa pensée, indique avec plus de détail la trajectoire du mouvement dialectique qui l'entraîne. Il montre, pour ainsi dire tous les accidents de la route. Nulle part il ne l'a fait avec autant de netteté que dans le *De libero arbitrio*. Là surtout, il prend à tâche

[1] — 1° — Avant le *De libero arbitrio*:—*De beata vita*, c. 4, n. 3, 5, t. 32, col. 976 : « Hujus est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis, vel repente apertis oculis audacter converti et totum intueri trepidamus ; nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediente perfectum. »

— *De ordine*, l. 2, c. 2, n. 4, t. 32, col. 996. A propos du sage : « Quidquid sensu isto corporis novit, non est cum Deo, sed illud quod animo percipit. »

Epist. 18 (en 390), n. 2, t. 33, col. 85—*De Genesi contra Manich.* (en 388-390), l. 1, c. 16, n. 26, t. 34, col. 185. Etc.

— 2° — Après le *De libero arbitrio* : — *Epist.* 120 (vers 410), n. 19, t. 33, col. 461 : « Ea porro justitia quae vivit in seipsa procul dubio Deus est, atque incommutabiliter vivit. »

De Trinitate, l. 3, c. 8, n. 15, t. 42, col 877 — l. 5, c. 10, n. 11, col. 918, — l. 8, c. 2, n. 3, col. 949 : « Ecce vide, si potes : Deus Veritas est... non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis, Veritas est. »

— l. 8, c. 3, n. 5, col. 950 : « Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cujus participatione bona sunt ; simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum : si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. »

— *De civitate Dei*, l. 10, c. 14, t. 41, col. 292. Etc.

d'établir que les intelligibles — ou la vérité — ne sont quelque chose qu'à la condition d'être en eux-mêmes, et qu'ils ne sont en eux-mêmes que s'ils occupent le premier degré dans leur ordre. C'est le sens de la proposition qui est la mineure de l'argument total et qu'il reste maintenant à étudier : la vérité, dans sa forme pure, est au-dessus de notre raison, — (laquelle est le plus haut degré d'être que l'expérience nous livre) [1].

Et d'abord, les réalités intelligibles dont l'existence vient d'être démontrée, sont-elles autre chose que notre raison même ? Ne pourrait-on pas concevoir qu'il en est de l'intelligence comme de quelques-uns de nos sens ? Les saveurs que je perçois m'appartiennent au point d'être absolument incommunicables. D'autres peuvent goûter avec moi le même miel ; mais la parcelle qui a une fois impressionné mes papilles ne peut plus provoquer la même sensation [2]. La saveur se trouve ainsi faire partie de moi-même. Sans être un néant, elle s'épuise dans la subjectivité. On observe

[1] Voici quelques textes et références qui suffiront à faire voir combien fréquemment saint Augustin a explicité, à toute époque, cet élément de sa démonstration :

1° — Avant le *De libero arbitrio* : — *De ordine*, l. 2, c. 19, n. 50, t. 32, col. 1018 : « Aut si anima *non est id quod ratio*, et tamen ratione utor, et per rationem melior sum ; a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est. »

— De même, *ibid*, c. 15, n. 43, col. 1015.

— *De Genesi contra Manich.*, l. 2 c., 16 n. 24, t. 34, col. 208 : « Particeps enim veritatis potest esse anima humana : ipsa autem veritas Deus est incommutabilis supra illam. »

— *De vera religione*, c. 52, n. 101, t. 34, col. 166-167.

— *De div. quest. LXXXIII*, qu. 1, t. 40, col. 11. Etc.

2° — Après le *De libero arbitrio* : — *De doctrina christiana*, l. 1 c. 8, n. 8, t. 34, col. 22. A propos de la raison humaine : « quam cum adhuc mutabi lem viderint, etiam huic aliquam incommutabilem coguntur praeponere. »

— De même, *ibid.*, l. 2, c. 38, nn. 56-57, col. 61-62.

— *Confess.*, l. 7, c. 10, n. 16, t. 32, col. 742 : « ... admonitus redire, ad memetipsum... vidi qualicumque oculo animae meae supra mentem meam, lucem incommutabilem. » — *Ibid.*, l. 10.

— *De Trinitate*, l. 12, c. 2, n. 2, t. 42, col. 999 : « sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas : quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent. »

— *De Civitate Dei*, l. 8, c. 6, t. 41, col. 231-232. Etc.

[2] *De libero arbit.*, l. 2, c. 7, n. 19, t. 32, col. 1250.

le même caractère dans les sensations de l'odorat [1], et aussi, quoique dans une mesure moindre, dans celles du toucher : deux hommes ne peuvent en même temps toucher la même partie d'un objet [2]. L'objet ainsi particularisé, est accaparé par le sens et comme identifié avec l'acte du sens. Les objets intelligibles seraient-ils absorbés de la sorte par les raisons individuelles et se confondraient-ils avec nos actes rationnels incommunicables [3] ? Ou bien, au contraire, ressemblent-ils au soleil qui, sans se partager ni s'altérer en lui-même, est perçu à la fois par tous les yeux, ou à l'harmonie unique qui réjouit en même temps toutes les oreilles [4] ?

On doit s'attendre à ce que la raison égale et surpasse même la supériorité que la vue et l'ouïe manifestent sur les autres sens par la plus grande objectivité de leurs perceptions. En fait, des intellections diverses en elles-mêmes se terminent aux mêmes objets. Elles sont diverses en elles-mêmes. Augustin comprend ce qu'Evodius ne comprend pas encore. Il le comprend, qu'Evodius le veuille ou non. Seul il peut saisir son intellection. Celle-ci n'appartient donc qu'à lui [5]. L'individualité des actes réclame et manifeste l'individualité de leurs principes. Chacun possède donc sa raison en propre, à un titre aussi exclusif que ses yeux ou ses oreilles [6].

Et cependant, les raisons diverses ont un objet commun, et qui reste tel. « Les lois des nombres et leur nature s'offrent à la contemplation de tous les esprits raisonnables ; chacun, quand il calcule, s'efforce de les saisir par sa raison et son intelligence ; l'un y parvient aisément, un autre plus difficilement, un troisième y échoue ; mais pour elles, elles s'abandonnent également à tous ceux qui peuvent les

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, n. 18.
[3] *Ibid.*, c. 12 n. 33, col. 1259.
[4] *Ibid.* — Cf. *ibid.*, c. 7, n. 16, col. 1249.
[5] *Ibid.* c. 7 n. 15, col. 1249 — et c. 10, n. 28, col. 1256.
[6] « Manifestum est etiam rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere. » *De lib. arbit.*, l. 2, c. 7, n. 15, t. 32, col. 1249.

appréhender [1]. » Saint Augustin analyse ce fait avec un soin particulier au sujet de la sagesse. Il en énumère les principes les plus élevés et les plus clairs, et il constate que, sans se diversifier en eux-mêmes, ils sont perçus, non seulement par son propre regard intellectuel, mais aussi par celui des autres hommes. Tout comme son maître, Evodius voit — et qui ne le verrait avec lui ? — qu'il faut s'adonner à la sagesse, qu'il faut vivre selon la justice, en subordonnant ce qui vaut moins à ce qui vaut mieux, en mettant sur le même plan les choses de même valeur, en donnant à chacun son dû ; que l'éternel est préférable au temporel ; et qu'une vie, suivant sans fléchir, malgré les adversités, une ligne de conduite honnête et assurée, l'emporte sur celle que le moindre accident brise et abat. Ces règles de prudence, de justice, de tempérance et de force, quel que soit le nombre de ceux qui sont en état de les voir, se présentent à tous, sans changement [2]. Les contemplations sont multiples ; mais leur objet est unique, et, pour ainsi dire, public [3]. Les réalités intelligibles que je contemple ne m'appartiennent pas comme m'appartiennent ma raison et mes actes d'intellection. Il n'y a qu'une sagesse, mais il y a autant d'intelligences qu'il existe d'hommes. Je dois donc attribuer aux idées une réalité distincte de ma nature. « Quand deux personnes voient en même temps, chacune avec ses propres yeux, un même objet, cet objet ne peut être les yeux ni de l'une ni de l'autre, mais une troisième chose où convergent les deux regards [4]. »

[1] *Ibid.*, c. 8, n. 20, col. 1251.

[2] n. 29 : « ... istas tanquam regulas... communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis. » *De lib. arbit.* c. 10, t. 32, col. 1256-1257.

[3] « ... cum multa alia possint occurrere, quae communiter et tanquam *publice* praesto sunt ratiocinantibus... » *Ibid.*, c. 8, n. 24, col. 1253.

[4] « Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. Duorum enim oculi quod simul vident, nec hujus nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium in quod utriusque conferatur aspectus. » *De lib. arbit.*, l. 2, c. 12, n. 33, t. 32, col. 1259.

B. La vérité est au-dessus de notre raison.

Nous pouvons maintenant fournir la dernière étape Distincts de notre raison, les intelligibles se placent-ils dans l'ordre des êtres au-dessus de notre raison ? si oui, nous devrons affirmer Dieu.

L'immuable est au-dessus de ce qui change. La règle est au-dessus de ce qui lui est soumis. Ces deux principes incontestables obligent à donner aux intelligibles le pas sur l'intelligence humaine.

Notre raison individuelle est changeante. Elle sait maintenant ce que tout à l'heure elle ignorait ; elle comprend tantôt mieux, tantôt moins bien ; elle apprend, elle discourt, elle appartient au devenir. Les intelligibles sont immuables. Ni les lois des nombres, ni les axiomes de la sagesse ne connaissent le changement. « Sept et trois font dix ; à aucun moment, ils ont pu ne pas faire dix ; à aucun moment, ils ne cesseront de faire dix [1]. » L'éternel l'emporte sur ce qui passe : cela aussi est immuable [2]. Notre raison est donc inférieure aux réalités qu'elle contemple.

D'autre part, elle se soumet constamment aux intelligibles comme à sa règle. Elle juge tout le reste. Elle dit : ceci devrait être plus blanc, ce carré plus parfait ; cet esprit est moins bien doué qu'il ne faudrait, ou trop violent ou trop calme, et ainsi de suite. Mais mise en présence des lois des nombres ou de la sagesse, ni elle ne juge, ni elle ne corrige, ni elle n'examine. Elle constate et elle jouit [3]. Elle est devant l'absolu. Si sept et trois font dix, si l'éternel l'emporte sur le temporel [4] — dans une lettre à Evodius, Augustin ajoutera : si Dieu existe — ce n'est point pour obéir à

[1] *Ibid.*, c. 8, n. 21, col. 1252.

[2] *Ibid.*, c. 10, col. 1256-1257.

[3] « Non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor. » *Ibid.*, c. 12, n. 34, col. 1259.

[4] « Habes etiam librum *De vera religione*, quem si recoleres atque perspiceres, nunquam tibi videretur, ratione cogi Deum esse, vel ratiocinando effici Deum esse debere. Quandoquidem in ratione numerorum, quam certe in usu quotidiano habemus, si dicimus, septem et tria decem esse debent, minus considerate loquimur ; non enim decem esse debent, sed decem sunt. » *Epist.* 162, n. 2, (vers 415), t. 33, col. 705.

une loi supérieure, c'est simplement qu'il en est ainsi. Ces vérités ne doivent pas être ; elles sont. D'après elles sont jugées toutes choses, et notre raison elle-même. Par exemple pourquoi trouvé-je quelque beauté dans la parfaite égalité de deux arcades dans un édifice ? N'est-ce pas parce que cette égalité rend chacune d'elles partie d'un tout plus ample et leur donne une unité ? C'est donc par leur rapport à l'unité qu'elles sont appréciées [1]. L'art des vers n'a-t-il pas pour règle une certaine proportion des parties et des intervalles, et donc encore l'égalité, le nombre, l'unité [2] ? Toute œuvre belle, qu'elle soit produite par la nature ou par l'art, qu'elle se déploie dans l'espace ou se scande dans la durée, est conforme, en quelque mesure, à l'égalité et à l'unité intelligibles [3]. De même, quand une âme me semble belle, c'est-à-dire quand je la crois juste, je l'aime à cause de la justice que contemple mon intelligence [4]. Quant à mon esprit, ne dis-je pas de lui : il comprend suffisamment, il comprend moins bien qu'il ne faudrait ? Mais qu'est-ce que comprendre plus ou moins bien sinon se conformer ou mieux ou moins bien aux notions intelligibles ? Ma raison n'est donc pas sa mesure à elle-même ; elle la trouve dans une réalité plus haute qui est le monde intelligible ou la Vérité.

Si cette réalité est absolument la plus haute, elle est Dieu. S'il est encore au-dessus d'elle un autre être, c'est celui-ci qui est Dieu. En toute hypothèse, Dieu existe [5].

Telle est la preuve augustinienne de l'existence de Dieu. Nous avons essayé d'en dégager et d'en présenter, selon leur ordre, toutes les articulations. Saint Augustin n'a

[1] *De vera religione*, c. 32, n. 59, t. 34, col. 148-149.
[2] *De musica*, l. 6, c. 10, n. 26, t. 32, col. 1178.
[3] *De vera religione*, c. 30, n. 56, t. 34, col. 146.
[4] *De Trinitate*, l. 8, c. 6, n. 9, t. 42, col. 956. : « Homo ergo qui creditur justus, ex ea forma et veritate diligitur, quam cernit et intelligit apud se ille qui diligit : ipsa vero forma et veritas non est quomodo aliunde dili gatur. »
[5] « Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est : si autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris : quae nobis erat ad disserendun et tractandum quaestio constituta. » *De lib. arbit.*, l. 2, c. 15, n. 39, t. 32, col. 1262.

connu que celle-là. Seulement, quand il la résume, il se contente parfois de mettre en relief telles ou telles parties de l'argument total. Les autres parties sont implicites, et on les retrouve, employées à étayer les premières, dans des ouvrages de même époque que ceux où se rencontrent les arguments plus elliptiques, ou dans ces derniers ouvrages eux-mêmes [1]. Au fond, la preuve revient à établir l'existence du monde intelligible [2].

Il est très important de le remarquer, cette preuve laisse ouvertes bien des questions connexes, mais distinctes, qu'on pourra résoudre de façons diverses sans ébranler par là même la solidité de l'argumentation principale. Des philosophies différentes peuvent se l'incorporer. En fait, on la rencontre, pour l'essentiel, chez Platon et chez Plotin, chez Descartes, Leibniz et Malebranche, chez Hegel, Hamelin, Lachelier, chez M. Dunan et chez M. Blondel [3]. Dans quel rapport précis se trouve la Vérité avec les vérités, de quelle manière la Vérité est-elle atteinte par notre intelligence ? Ces problèmes demeurent presque intacts. Bien plus, saint Augustin en a renvoyé, sans les trancher, deux autres qui sont d'importance : les Idées existent-elles séparées les unes des autres, ou ne forment-elles qu'une seule réalité [4] ? L'Etre suprême, Dieu, est-il encore au-dessus du monde intelligible [5] ? C'est donc, croyons-nous, s'égarer, que de voir dans la preuve de Dieu, chez saint

[1] Voir plus haut p. 64, note 1 et p. 65, note 1. — On remarquera que nous avons cité comme donnant des exemples à la fois de la preuve du *De libero arbitrio* et des preuves apocopées : le 2e livre du *De ordine*, le *De Genesi contra Manichaeos*, le *De doctrina christiana*, le *De Trinitate*, le *De Civitate Dei*.

[2] W. Thimme a bien reconnu ce point quand il a écrit que la preuve d'Augustin revient « zu einem Beweise der Realität der intelligibilen Welt. (*Augustins geist. Entwick...* p. 182, Berlin, 1908.) Mais il ne nous semble pas avoir compris l'argumentation du *De lib. arbit.*, puisqu'il y découvre, mal séparées, deux preuves, l'une platonicienne, l'autre péripatéticienne (*Ibid.*, p. 191). L'argumentation est vraiment une. Est-ce l'avoir comprise aussi que de n'y voir qu'un « quiproquo » (*Ibid.*, p. 191 et pp. 253-254), confondant la vérité concept et la Vérité subsistante ?

[3] Cf. Blondel, *L Action*, p. 346, — Dunan, *Revue de Métaph. et de Morale*, Septembre 1917, pp. 514-515.

[4] *De lib. arbit.*, l. 2, c. 11, n. 32, t. 32, col. 1258.

[5] *Ibid.*, c. 15, n. 39, col. 1262.

Augustin, l'exposé, soit du système de la vision en Dieu, comme l'a fait Malebranche, soit de l'intuition immédiate de Dieu, telle que l'ont comprise les ontologistes du dernier siècle.

ART. II. — LE VERBE.

Au dessus de la raison, règnent les Idées. Saint Augustin va établir qu'elles ne forment toutes qu'une seule réalité et qu'au-dessus de cette réalité il ne peut rien y avoir. Par suite la Vérité est certainement Dieu. Ainsi seront résolus les deux problèmes que l'auteur du *De libero arbitrio* avait d'abord remis, et dont la solution précise grandement la nature de la Vérité.

§ 1. — La vérité et l'intelligence divine.

En enseignant que les Idées ne forment toutes qu'une réalité unique et qu'elles sont contenues dans l'intelligence divine avec laquelle elles s'identifient, saint Augustin ne croyait nullement apporter une doctrine nouvelle, même pour les philosophes. Non seulement Plotin, pensait-il, mais encore Platon, avaient exposé cette vérité.

A la fin du 12e livre de *la Cité de Dieu*, il réfute ainsi l'opinion du *Timée* qui attribue aux dieux inférieurs la création des animaux et des corps humains : « Si Dieu, *comme Platon le rappelle sans cesse, contenait dans son intelligence éternelle les idées*, aussi bien de tous les animaux que du monde entier, pourquoi n'aurait-il pas créé lui-même toutes choses ? Est-ce qu'il aurait refusé d'en faire quelques-unes, alors que l'art de les faire résidait dans son intelligence ineffable et ineffablement digne de louanges [1] ? »

A Cassiciacum, le néophyte avait écrit que le Christ, par ces paroles : « Mon règne n'est pas de ce monde » avait voulu signifier l'existence du monde intelligible [2]. En

[1] *De Civit., Dei* l. 12, c. 26, t. 41, col. 376. — Ce texte même semble bien indiquer que saint Augustin avait lu le *Timée*. On sait que ce dialogue avait été traduit par Cicéron.

[2] *De ordine*, l. 1, n. 32, t. 32, col. 993.

426, l'évêque rétracte cette exégèse. L'expression même de « monde intelligible » lui déplaît : elle est trop étrangère aux Écritures. Toutefois, dit-il, Platon était irréprehensible en affirmant un monde intelligible, car il appelait ainsi, semble-t-il, — (il y a un *videtur*) —, « la raison éternelle et immuable par laquelle Dieu a fait le monde [1] ».

D'ailleurs, Plotin qui se disait l'interprète de Platon [2], et que saint Augustin reconnaissait pour tel [3], enseignait clairement cette doctrine : « C'est en Dieu, disait-il, que l'âme pure habite, avec les essences intelligibles [4] ». C'était dans les livres de Plotin qu'Augustin, avant sa conversion, avait trouvé une doctrine du Verbe très voisine de la foi catholique. Il y avait lu, avec d'autres mots, mais solidement prouvée, l'affirmation de saint Jean, qu'« au commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu... que tout a été fait par lui... qu'il éclaire tout homme venant en ce monde... que par la participation de la sagesse qui subsiste en lui, les hommes sont renouvelés dans la sagesse [5]. » En 410, faisant une revue des écoles philosophiques, il écrit que quelques-uns des disciples de

[1] On comprend que saint Augustin ait ainsi interprété Platon, quand on rencontre des textes comme celui du *Phèdre* ou l'âme est montrée contemplant la science qui se trouve dans l'être véritable : « τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν. » (*Phèdre*, XXVII) — Saint Augustin avait très probablement lu aussi ce passage de Cicéron qui insinue la même interprétation : « Has rerum formas appellat ideas ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato ; easque gigni negat, et ait semper esse, ac *ratione et intelligentia contineri* ; *caetera nasci, occidere, fluere, labi*, nec diutius esse uno et eodem statu. » (*Orator*, III). Dans le *De vera religione* (c. 3, n. 3, t. 34, col. 124), Augustin, résumant la doctrine de Platon, dit à son tour, après avoir défini l'idée : « caetera nasci, occidere, fluere, labi. » Il y a sans doute dans cette rencontre plus qu'un hasard.

[2] Cf. vg. *Enn. V*, l. 1, c. 8.

[3] Cf. *Contra Academ.*, l. 3, c. 18, n. 41, t. 32, col. 956. — *De Civ.. Dei*, l. 8, c. 12, t. 41, col. 237.

[4] « Εἰ οὖν εἰσι καὶ μηδαμοῦ σώματος, οὐδὲ γὰρ ἔχουσι σῶμα, οὗ ἐστιν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ θεῖον ἐν τῷ θεῷ... » *Enn. IV*, l. 3, c. 24, fin. éd. Didot, Paris 1855, p. 215, ll. 9 sqq. Le livre 5e de la 5e Ennéade a pour titre : Les intelligibles ne sont pas hors de l'intelligence.

[5] *Confes.*, l. 7, c. 9, nn. 13-14, t. 32, col. 740-741. — Nous essayons d'expliquer ailleurs comment Saint Augustin a pu trouver le dogme catholique dans les livres de Plotin. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, 1920, pp. 104-119.

Plotin « ont reconnu en Jésus-Christ la personne de cette vérité et de cette sagesse immuables qu'ils s'efforçaient d'atteindre [1] ». Plus tard encore, il note que selon Plotin, interprète de Platon, la lumière qui éclaire l'âme du monde et la nôtre, c'est l'intelligence divine, lumineuse par essence [2].

Pour son compte, saint Augustin fait entrer cette doctrine dans sa définition des idées : « Les idées, dit-il, sont comme les formes premières ou les raisons des choses, stables et immuables, n'ayant point reçu leur forme, éternelles par suite et toujours de même, qui sont contenues dans l'intelligence divine [3] ». L'intelligence créatrice devait contempler les intelligibles pour produire les choses qui les imitent [4]. Mais elle ne les contemple pas hors d'elle-même. Il serait sacrilège de le penser. Pourquoi ? saint Augustin n'en donne pas explicitement la raison. Mais elle sort avec évidence de ses principes. Dieu, nous l'avons vu, est ou bien identique aux idées, ou bien supérieur aux idées. Or, s'il devait pour agir se conformer à elles comme à autre chose que lui-même, il leur serait inférieur. Dieu ne peut devoir l'intelligence à un autre. Les idées constituent donc l'intelligence divine [5].

L'intelligence qui contient les idées, c'est, pour saint Augustin, le Verbe [6]. Ainsi, il pouvait comprendre que

[1] *Epist.* 118, n. 33, t. 33, col. 448.

[2] *De Civit. Dei.*, l. 10, c. 2, t. 41, col. 279.

[3] « Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. » *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 46, n. 2, t. 40, col. 30.

[4] *Ibid.* — Cf. *De Genesi ad litt.*, l. 2, c. 6, n. 12, t. 34, col. 268 ; et l. 5, c. 12, n. 28, t. 34, col. 331. — *In Joan. tract.* 1, c. 17, t. 35, col. 1387.

[5] « Comment l'intelligence mériterait-elle encore le nom d'intelligence si elle n'était pas intelligente ? Il faut donc qu'elle possède toujours la science sans être sujette à l'oubli et que la science qu'elle possède ne soit ni conjecturale, ni douteuse, ni empruntée à autrui... » Plotin, *Enn. V.*, l. 5, c. 1, trad. Bouillet, t. 3, p. 70.

[6] Dans le *Contra Academicos*, il désigne le Verbe par le terme plotinien : « l'intelligence divine » : « ... divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret » ... (l. 3, c. 19, n. 42, t. 32, col. 956) — Il identifie le Verbe avec la Sagesse (vg. *De beata vita*, c. 4. n. 34,

saint Jean ait dit du Logos que Dieu a tout créé par lui [1] et qu'en lui toute chose est vie [2], ou encore que le Christ se soit nommé la Vérité et que saint Paul l'ait appelé la Sagesse de Dieu [3].

Il suffit à saint Augustin d'avoir identifié les Idées avec l'intelligence divine pour conclure qu'elles ne sont pas isolées les unes des autres, qu'elles ne font pas nombre, mais qu'elles sont un et qu'il faut parler au singulier de la réalité qu'elles constituent. Elles sont le Verbe même [4].

§ 2. — Les richesses de la Vérité.

Il est nécessaire d'approfondir cette unité et d'en dénombrer les richesses. Quelles sont les Idées dont le Verbe est la synthèse vivante ? Comment les contient-il sans cesser d'être un ?

Pour la clarté, distinguons les idées premières qui sont au-dessus des genres, — les idées des genres et des espèces,— les idées des individus.

C'est en montrant qu'un objet correspond dans la réalité à nos idées premières, aux transcendantaux, que saint Augustin a établi l'existence du monde intelligible. L'Un, —(le Nombre)—, l'Etre, le Beau, le Vrai, le Bien,telles sont

t. 32, col. 975) et avec la Vérité : Cf. *ibid.* et aussi vg. :—*De vera religione*, c. 36, n. 66, t. 34, col. 151 : « datur intelligi esse aliquid quod illius unius solius... ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in principio, et Verbum Deus apud Deum » — de même : *De lib. arbit.*, l. 2, c. 15, n. 39, t. 32, col. 1262; *De doctrina christiana*, l. 1, c. 34, n. 38, t. 34, col. 33. — et pour le sens : *De div. quaest. LXXXIII*, qu. 23, t. 40, col. 16-17. — *De Genesi ad lit.*, l. 2, c. 6, n. 12, t. 34, col. 268 etc.—Même après les précisions du *De Trinitate* (l. 7, c. 3, n. 4, t. 42, col. 937), il a continué à employer ce langage fondé sur les textes scripturaires : vg. *In epist. Joan.* tract. 3, c. 2, n. 6, t. 35, col. 2000, (en 416) — et *Enarr. in ps.* 123, n. 2, t. 37, col. 1641 (vers la même époque) : « Veritas immortalis est, veritas incommutabilis est : veritas illud Verbum est de quo dicitur : In principio erat Verbum... »

[1] — *In Joan. tract.* 1, n. 13, t. 35, col. 1385-1386.

[2] — *Ibid.*, n. 16, col. 1387. — *De Genesi ad lit.*, l. 2, c. 6, n. 12, t. 34, col. 268.

[3] — *De beata vita*, c. 4, n. 34, t. 32, col. 975.

[4] — « Aliter ergo in illo sunt ea quae per illum facta sunt, quia regit et continet ea ; aliter autem in illo sunt ea *quae ipse est.* » *De Genesi ad lit.*, l. 2, c. 6, n. 12, t. 34, col. 268. — « Ibi... omnia unum sunt. » *De Trinitate* l. 4, c. 1, n. 3, t. 42 col., 888. Etc.

les idées principales que toute théorie des Idées doit admettre. Mais les trois premières ne peuvent pas rester séparées. Dans la mesure où l'un est réalisé, l'être et le beau le sont également [1]. Augustin peut donc désigner par le Nombre le principe de l'unité, de l'être et de la beauté.

Quant au Bien, il se confond avec la Sagesse qui est la possession du Bien ; au degré suprême, la possession c'est l'identité. Mais la Sagesse et le Nombre ne sont-ils pas irréductibles ?

Au deuxième livre du *De libero arbitrio*, notre auteur fait un effort remarquable pour les identifier. Le principe de la sagesse, dit-il en substance, n'est que le principe du nombre se manifestant dans les intelligences. Sans doute, nous placerions la sagesse bien au-dessus du nombre. Le nombre nous apparaît au-dessous de nous, dans les corps.

[1] Soit pour montrer — 1° l'identité de l'être et de l'unité : « Nihil est autem esse quam unum esse » *De moribus Manich.*, c. 6, n. 8, t. 32, col. 1348 — 2° l'identité de la beauté et de l'être : « Deo debetur omne decus et pulchritudo et congruentia partium ; quam si penitus persecutus fueris, et usque ad omnes reliquias de rebus detraxeris, remanet nihil. » *De Div. quaest. LXXXIII*, q. 68, n. 6, t. 40, col. 74 — 3° l'identité de l'unité et de la beauté : « Quaeram ergo deinceps, quare sint puchra ; et si titubabitur, subjiciam, utrum ideo quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur. » *De vera religione*, c. 32, n. 59, t. 34, col. 148-149.

M. N. Bouillet (*Les Ennéades de Plotin* t. 3, p. 601), dit que pour S. Augustin comme pour Plotin les *nombres* et les *formes* sont identiques. Cela ne nous semble pas aussi clair pour Plotin que pour S. Augustin. Plotin, tout en unissant intimement les nombres et les idées, maintient leur distinction et il regarde les idées comme des participations des nombres. (Cf. *Enn. VI*, l. 6, c. 9 et c. 4). Jamblique et Proclus devaient mettre les nombres complètement à part et au-dessus du monde intelligible. — Mais saint Augustin identifie *nombre intelligible*, et *idée*. C'est parce que les choses créées participent aux nombres qu'elles ont des formes, c'est-à-dire qu'elles participent aux idées. (*De lib. arbit.*, l. 2, c. 16, n. 42, t. 32, col. 1263). La Sagesse est identique au Nombre : la même réalité contient consubstantiels et inséparables, à la fois sagesse et nombre, comme le feu est à la fois lumière et chaleur. (*Ibid.*, c. 11, n.32, col.1258 — et c. 16, n. 42, col. 1264). La raison elle-même est un nombre (*De ordine*, l. 2 c. 18, n. 48, t. 32, col. 1017), ainsi que l'art dans l'âme de l'artiste. *De musica*, l. 6, c. 12, n. 35, t. 32, col. 1182).

Dans le *De vera religione*, c. 36, n. 66, t. 34, col. 151, les créatures aspirent à l'unité pour imiter l'Un suprême. Le Verbe en est l'imitation parfaite au point d'être une même chose avec lui. Plotin ne pourrait parler de la sorte. Selon lui, l'unité à laquelle les êtres aspirent, c'est l'unité du second principe qui est moins un que le premier. (*Enn. VI*, l. 6, cc. 3, 9, 11.)

Il est connu par les esprits les plus vulgaires. On apprend plus aisément à compter juste qu'à bien vivre. Mais quand nous nous élevons par la réflexion jusqu'au principe du nombre, jusqu'à la région où il réside et où il trône, nous sommes transportés bien au-dessus des corps, au sein d'une réalité immuable dont nous pouvons bien avoir quelque pensée, mais que les mots sont impuissants à exprimer. Nous nous trouvons devant la plénitude de l'être, qui consiste à être ce que l'on est, absolument, parfaitement, immuablement. De même, en remontant jusqu'au principe de la sagesse c'est encore à la plénitude de l'être que nous parvenons. Or, la plénitude de l'être ne peut être réalisée deux fois : les deux réalisations ne se distingueraient par rien, toute différenciation supposant dans l'une la présence d'une réalité absente de l'autre. Au sein d'un foyer unique, la lumière et la chaleur se confondent [1], tandis qu'au dehors, si la lumière atteint les objets les plus éloignés, la chaleur ne parvient qu'aux plus proches ; ainsi, l'action de la Pensée n'échauffe par le rayonnement de la sagesse que les âmes raisonnables, plus rapprochées, mais elle pénètre par la lumière du nombre jusque dans la région des corps [2]. Aussi saint Augustin n'a-t-il pas laissé le Bien dans un isolement qui ferait injure aux autres Idées. Il l'a identifié tantôt avec l'Etre [3], tantôt avec le Beau [4], et par là même avec l'Un.

[1] « Quemadmodum in ipso igne *consubstantialis*, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor... » (n. 32). Ici, l'expression a pu être suggérée par un mot de Plotin, à propos des intelligibles : « Εἰ οὖν ἡ συνυπόστασις ὁμοῦ πάντων. » *Enn. VI*, l. 7, c. 2, éd. Didot, 1855, Paris, p. 476, ll. 21-22.

[2] *De libero arbit.*, l. 2, c. 11, nn. 30-32, t. 32, col. 1257-1258. — Si, dans ce passage, l'auteur, après avoir catégoriquement affirmé cette doctrine finit par d'humbles réserves et laisse la question en suspens, c'est seulement pour marquer que ces spéculations difficiles n'importent pas à la démonstration qu'il est en train de donner de l'existence de Dieu.

[3] « Ut caetera quae sunt, et nisi ab illo esse non possint, et in tantum bona sint, in quantum acceperunt ut sint. » *De doctrina christ.*, l. 1, c. 32, n. 35, t. 34, col. 32. — « Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt. » *Confes.*, l. 7, c. 12. n. 18, t. 32, col. 743.

[4] « ... Animus, cum ita nobis placet, ut eum omni etiam luci corporeae cum bene intelligimus, praeferamus, non in seipso nobis placet, sed in illa arte qua factus est. Inde enim approbatur factus, ubi videtur fuisse faciendus. Haec est veritas et simplex bonum : non enim est aliud aliquid

Nous savons maintenant que l'Un, l'Etre, le Beau, le Bien ne forment qu'une même réalité. D'autre part, même considérés séparément, ils ont pour caractères communs d'être des intelligibles et de réaliser pleinement leur idée. Ils sont cette idée même, tandis que les autres êtres ne font que participer à cette idée. Par suite, ils réalisent à la perfection une autre Idée, qui ne peut exister à part des autres, celle de Vérité. La vérité en effet croît comme l'adéquation de l'être avec l'idée. Ici, l'identité est atteinte. Les intelligibles sont vérité [1]. Et comme ils se fondent en une réalité unique, cette réalité est la Vérité, l'identité même de l'idée et de l'être.

Ainsi, notre esprit accomplit un double mouvement. Devant la variété des êtres produits par le rayonnement de l'Intelligible, il comprend la richesse de la source lumineuse, et il distingue les Idées qu'elle renferme. Mais une contemplation plus attentive des Idées l'oblige, à cause de leur plénitude même, à les synthétiser, comme il le peut, en une seule réalité.

Ce double mouvement doit s'opérer encore pour les Idées des genres et des espèces. En effet, quand nous voulons penser et exprimer l'abondance infinie du premier intelligible, il ne suffit pas d'énumérer, comme une multiplicité équivalant à sa simplicité, les Idées principales. La Vérité est Etre, Unité, Beauté, Bien ; mais ces perfections simples équivalent à leur tour à une multiplicité nouvelle. La variété des êtres inférieurs nous incite à la concevoir. Saint Augustin s'y prend d'ordinaire comme il suit. Quand un artiste produit une œuvre, remarque-t-il, il agit selon une conception qui réside en son esprit. Or, Dieu crée à la façon des artistes. Il y a donc, dans son intelligence, la conception, le plan,

quam ipsum bonum, ac per hoc etiam summum bonum. » *De Trinitate*, l. 8, c. 3, n. 5, t. 42, col. 950.) Cf. *Retract.*, l. 1, c. 1. n. 3, t. 32, col. 586-587, où la Philocalie et la Philosophie sont identifiées.

[1] « ... non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent. » *De div. quaest. LXXXIII* qu. 46, n. 2, t. 40, col. 30.

l'idée, la raison de son œuvre [1]. Mais une même conception ne peut servir à la création du cheval et à celle de l'homme [2]. Chaque espèce est formée selon un dessein particulier. Autant d'espèces, donc, autant de conceptions diverses, de plans, de formes, de raisons, d'idées qui résident dans l'intelligence divine [3].

Faut-il ajouter encore à cette multiplicité ? Outre l'idée d'homme en général, existe-t-il, dans l'intelligence divine, les idées des hommes individuels ? Sur ce point, saint Augustin pense comme Plotin [4]. Chaque individu a son idée vivant en Dieu. La raison en est simple : une multitude d'hommes ne peut provenir de la seule idée d'homme en général : une telle idée, par elle-même ne produirait pas les différences individuelles : « Si Nebridius, — (c'est le nom du correspondant à qui Augustin envoie ces réflexions) —, si Nebridius est une partie du tout que forment les hommes, comme il l'est en effet ; et si le tout résulte des parties, Dieu, le créateur du tout, devait avoir l'idée des parties [5] ». Qu'il y ait en Dieu l'idée de plusieurs hommes, cela ne peut venir de l'idée d'homme en général. Toutefois, l'idée d'un individu n'existe pas sans une relation spéciale avec l'idée de son espèce. Car, tout d'abord, l'existence des idées individuelles ne rend pas inutile l'idée de l'espèce : « Pour faire l'homme, dit la même lettre, c'est seulement l'idée de l'homme qui est en Dieu, et non la mienne ou la tienne [6] ». C'est à l'idée unique d'homme en général que chaque homme doit d'être homme. De plus, par une synthèse merveilleuse,

[1] « Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest : porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. » *De Civit. Dei*, l. 11, c. 10, n. 3, t. 41, col. 327.

[2] « ... restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris ? » *De div. quaest. LXXXIII*, qu. 46, n. 2, t. 40, col. 30.

[3] « rationes, ideas, formas, species » *Ibid.*

[4] Cf. *Enn.* V, l. 7 : *Y a-t-il des idées des individus ?* Cf. surtout c. 1.

[5] « Si igitur pars hujus universi est Nebridius, sicut est, et omne universum partibus confit ; non potuit universi conditor Deus rationem partium non habere. » *Epist.* 14 (écrite vers 389), n. 4, t. 33. col. 80.

[6] *Ibid.*

l'idée de l'espèce et les idées des individus, forment une unité [1]. Au sein de l'unité totale, des unités particulières se constituent qui groupent d'une façon déterminée les unités individuelles. Un peuple a son idée qui dépend des idées des individus comme la notion de carré dépend de la notion d'angle. On ne peut construire un carré sans voir à la fois quatre angles distincts ; on ne peut concevoir un peuple sans penser plusieurs individus. Mais un carré est autre chose que quatre angles ; un peuple est autre chose que quelques millions d'individus. C'est que ceux-ci ne sont pas produits au hasard ni sans concourir à un but déterminé. Ils sont parties d'un tout [2]. La théorie de la Providence est en germe dans cette conception [3].

§ 3. — L'unité de la Vérité.

Si saint Augustin a suivi Plotin pour multiplier les Idées, comme Plotin aussi, plus que Plotin même, il a eu soin de les unifier [4]. Pour lui, la multiplicité n'existe vraiment que

[1] « Quamobrem quod plurimorum hominum ibi ratio est, non ad ipsum hominem pertinet, quanquam miris rursum modis ad unum omnia redigantur. » *Ibid.*

[2] « ... quadratum nequaquam scriberem nisi quatuor simul angulorum rationem intuerer : ita quilibet homo una ratione, qua homo intelligitur, factus est. At, ut populus fiat, quamvis et ipsa una ratio, non tamen hominis ratio sed hominum. » *Ibid.*

[3] Cf. Plotin : « La quantité propre au monde et le nombre d'êtres qui doivent y exister sont des choses réglées et contenues dès l'origine dans le principe qui renferme toutes les raisons. » «... κεῖται ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ ἔχοντι τοὺς λόγους ». *Enn. V*, l. 7, c. 3, trad. Bouillet, t. 3, p. 106.

[4] Plotin écrit : « L'intelligence porte en soi la raison d'être de chacune des formes qu'elle contient. Elle est toutes ces formes prises toutes ensemble ou chacune séparément... Tous les intelligibles ont une existence consubstantielle. » *Enn. VI*, l. 7, c. 2, trad. Bouillet, t. 3, pp. 412-413, — et ailleurs, pour qu'on ne craigne pas qu'il réalise le nombre infini dans le monde intelligible, il dit : « la multitude est contenue dans un principe indivisible. » *Enn. V*, l. 7, c. 1 fin, trad. Bouillet, t. 3, p. 104. — Toutefois, il semble bien que selon Plotin, la multiplicité dans l'Intelligence est donnée en soi, non moins que l'unité, et qu'elle ne résulte pas uniquement de l'impuissance de notre esprit à concevoir, sans y introduire des distinctions, une réalité aussi riche. Voici quelques textes qui paraissent bien explicites : « Si l'Etre est Intelligence, il est également multiple sous ce rapport, et il l'est bien plus encore s'il contient les formes (εἴδη)... » *Enn. VI*, l. 9, c. 2, trad. Bouillet, t. 3; p. 539. — « L'Intellect... est à la fois multitude indistincte et multitude distincte : car les idées

dans le monde créé. « Il est vrai, dit-il, que dans l'Écriture, l'esprit de la sagesse est appelé multiple, parce qu'il contient en lui beaucoup de choses ; mais ce qu'il contient, c'est ce qu'il est, et toutes ces choses ne sont que lui seul. Il n'y a pas plusieurs sagesses, mais une seule dans laquelle se trouvent les immenses et infinis trésors, pour ainsi parler, des choses intelligibles [1]. » Sans doute, l'esprit humain a peine à comprendre que les idées des espèces et des individus s'identifient avec le Verbe ; mais la réflexion contraint de l'affirmer : connues de Dieu, ces idées sont en Dieu, et par suite elles ne peuvent faire qu'un avec lui [2]. C'est que, pleinement réalisées et portées à l'infini, les idées ne sont plus limitatives ni exclusives. Chacune est identique à toutes : « Puisque le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, est un ; puisqu'il est la vérité immuable, c'est en lui comme dans leur principe immuable que sont à la fois toutes choses, non seulement celles de ce monde présent, mais encore celles qui ont passé, et celles qui viendront. En lui, elles ne sont ni passées, ni futures ; elles sont simplement, et toutes sont vie, et toutes sont un, ou plutôt c'est une seule chose qui est, et une seule vie » [3]. Ce vigoureux résumé fut écrit après l'année 400. Mais les citations qu'on a lues de la lettre à Nebridius et de la quarante-sixième des *Quatre-vingt-trois diverses questions* témoignent que saint Augustin en avait conçu les éléments de très bonne heure. Toute la doctrine

qu'il contient ne sont pas distinctes comme les raisons qui sont conçues une à une ; toutefois, elles ne se confondent pas. » *Enn. VI*, l. 9, c. 5, trad. Bouillet, t. 3, p. 546. — « Les intelligibles, en effet, s'ils forment une multitude, forment en même temps une unité ; d'un autre côté, s'ils forment une unité, ils forment aussi une multitude en vertu de leur nature infinie — (τῇ ἀπείρῳ φύσει). — Ils sont la multitude dans l'unité et l'unité dans la multitude. » *Enn. VI*, l. 5, c. 6, trad. Bouillet, t. 3, pp. 347-348.

[1] *De Civit. Dei.*, l. 11, c. 10, n. 3, t. 41, col. 327 : ... « quae habet haec et est, et ea omnia unus est... »

[2] Voici le processus, en raccourci : « Neque enim ea faceret, nisi ea nosset antequam faceret ; nec nosset nisi videret ; nec videret nisi haberet ; nec haberet ea quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus. » *De Genesi ad lit.*, l. 5, c. 16, n. 34, t. 34, col. 333.

[3] « ... et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est, et una vita est. » *De Trinitate*, l. 4, c. 1, n. 3, t. 42, col. 888.

n'est-elle même pas contenue dans ce texte du *De beata vita*, écrit aux premiers jours de Cassiciacum : « Tout ce que nous disons de vrai... apparaît n'être rien autre chose que Dieu lui-même, si l'on supprime toute déchéance et toute imperfection. Là se trouve en effet, dans sa plénitude, tout ce qui est parfait et c'est en même temps le Dieu tout-puissant [1]. »

Art. III. — le Père de la Vérité.

§ 1. — La question.

Saint Augustin comprend maintenant cette partie du prologue de saint Jean : Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu. Mais l'autre question laissée ouverte par la démonstration de l'existence de Dieu reste intacte : au-dessus de la Vérité, n'existe-t-il rien ? Le Verbe est en Dieu ; mais est-il Dieu, et en quel sens ?

Plotin, le maître principal d'Augustin en philosophie, n'assignait que le second rang à l'Intelligence [2]. Au-dessus

[1] « Hujus est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti, et totum intueri trepidamus : nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediente perfectum. » *De beata vita*, c. 4, n. 35, t. 32, col. 976.

Voici d'ailleurs une série de textes, selon l'ordre chronologique, où se rencontre, plus ou moins développée, la théorie des Idées qui vient d'être exposée :

Contra Acad., l. 2, c. 1, n. 1, t. 32, col. 919, — c. 3, n. 9, col. 923.

De ordine, l. 2, c. 14, n. 19, t. 32, col. 1014.

De musica, l. 4, cc. 4-5, t. 32, col. 1131-1132 — l. 6, c. 12, n. 36, col. 1183 — l. 6, c. 14, n. 44, t. 32, col. 1186 — *De magistro*, c. 11, n. 38, t. 32, col. 1216...

De Genesi contra Manich., l. 1, c. 16 n. 26, t. 34, col. 185 — l. 2, c. 16, n. 24, col. 208.

De vera religione, c. 43, n. 81, t. 34, col. 159.

De Genesi ad lit. liber. imperf., c. 8, n. 30, t. 34, col. 232.

De doctrina christiana., Prol., n. 7, t. 34, col. 18.

Confes., l. 1, c. 6, t. 32, col. 664 — l. 3, c. 4, n. 8, col. 686 — l. 7, c. 10, col. 742 — l. 10, c. 40, n. 65, col. 806-807.

De Genesi ad. lit., l. 2, c. 8, n. 17, t. 34, col. 270.

De Trinitate, l. 8, c. 2, n. 3, t. 42, col. 949 — l. 8, c. 3, n. 5, col. 950.

De Civit. Dei, l. 11, c. 2, t. 41, col. 317-318 — l. 11, c. 4, n. 2, col. 319 et c. 29, col. 343 — l. 12, c. 19, col. 368 — l. 16, c. 6, n. 1, col. 484. Etc.

[2] Les sources chrétiennes de la théologie trinitaire de S. Augustin sont assez malaisées à déterminer Dès son séjour à Milan, à tout le moins, il connut les formules nicéennes du dogme. Saint Ambroise les

d'elle, de la conscience, et même de l'être, il y a l'Un : « L'Un en soi est ce qui est premier ; mais l'Intelligence, les formes et l'être ne sont pas choses premières [1] ». On concevrait difficilement que parmi les livres des « platoniciens » qui enthousiasmèrent si vivement le rhéteur de Milan avant sa conversion, aucun n'ait contenu cette doctrine. Sinon, comment aurait-il trouvé dans ces livres la distinction entre Dieu et le Verbe de Dieu [2] ? Aurait-il compris le prêtre Simplicien qui le félicitait d'avoir rencontré de tels ouvrages, dont tout l'effort tendait à faire concevoir Dieu et son Verbe [3] ? En outre, bien que saint Augustin n'ait cité expressément Plotin que dans *la Cité de Dieu* [4], on peut, dès ses premiers ouvrages, découvrir l'influence de tel ou tel livre des *Ennéades*. Ainsi, le *De ordine* trahit la connaissance du livre 8 de la 3e *Ennéade* ; or, dans ce livre, Plotin traite de l'Un explicitement [5]. Le *De immortalitate animae*, écrit en 387, s'inspire d'un livre, où l'Un est mis au-dessus de l'être [6]. Le début du

répétait fréquemment et avec beaucoup de précision ; et elles présentaient un intérêt d'actualité à cause des luttes entre catholiques et ariens. Au concile d'Hippone de 393, ce fut Augustin, encore simple prêtre, qui fut désigné pour exposer le symbole. Il le fit avec une netteté qui atteste une grande connaissance de l'Ecriture et de la tradition (*De fide et symbolo*, dans Migne, t. 40, col. 181-196). Pour son grand traité de la Trinité, il semble qu'il ait peu lu et qu'il ait surtout livré ses propres réflexions sur les textes officiels (Cf. *de Trinitate*, l. 1, c. 5, n. 8, t. 42, col. 825). Il connaissait pourtant le traité de saint Hilaire (*de Trinitate*, l. 6, c. 10, n. 11, t. 42, col. 931) et quelques traductions d'ouvrages grecs (*de Trinitate*, l. 3, n. 1, col. 868-869).

[1] *Enn. VI*, l. 9, c. 2, trad. Bouillet, t. 3, col. 539 : « ὁ δὲ νοῦς καὶ τὰ εἴδη καὶ τὸ ὄν οὐ πρῶτα ». éd. Didot, Paris 1855, p. 530 ll. 18-19. — Et encore : « Celui qui est sou- verainement simple ne peut se penser lui-même » *Enn. V*, l. 3, c. 13, trad. Bouillet, t. 3, p. 56. Il ne peut davantage être saisi par la pensée : « La compréhension que nous avons de l'Un ne nous vient ni par la connaissance scientifique, ni par la pensée, comme la connaissance des autres choses intelligibles, mais par une présence qui est supérieure à la science. » *Enn. VI*, l. 9, c. 4, trad. Bouillet, t. 3, pp. 542-543.

[2] *Confes.*, l. 7, c. 9, n. 13, t. 32, col. 740.

[3] *Confes.*, l. 8, c. 2, n. 3, t. 32, col. 750.

[4] Cf. M. N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, t. 3, p. 661.

[5] Cf. *De ordine*, l. 2, c. 18, n. 48, t. 32, col. 1017, avec *Enn. III*, l. 8, c. 9. Voir trad. Bouillet, t. 2, p. 233, note 3. Traitent de l'Un les ch. 8, 9 et 10 du livre de Plotin.

[6] Cf. *De immortalitate an.* c. 5, nn. 7-9, t. 32, col. 1024-1025, avec *Enn. III*, l. 6, c. 1. Voir Bouillet, t. 2, p. 125, note 1. La transcendance de l'Un est exprimée au c. 6 du livre de Plotin.

traité *Des trois hypostases principales* qui contient en résumé tout le plotinisme, se trouve reproduit de fort près dans le *De musica* d'Augustin [1]. On pourrait ajouter d'autres rapprochements [2].

De très bonne heure, donc, saint Augustin connaissait la distinction que fait Plotin entre l'Un et l'Intelligence. Ainsi s'explique la forme sous laquelle il pose la question de Dieu : Dieu existe, si la Vérité — (l'Intelligence de Plotin) — existe, que Dieu soit la Vérité, ou qu'il soit supérieur à la Vérité. La Vérité une fois reconnue au-dessus de la raison humaine, l'auteur du *De libero arbitrio* revient au Père de la Vérité, et il clôt la question par ces mots : « Si tu es troublé par la pensée que la sainte doctrine du Christ nous fait croire au Père de la Sagesse, rappelle-toi qu'elle nous fait croire en même temps que la Sagesse engendrée par le Père éternel est égale à son Père. Il n'y a donc pas, pour l'instant à chercher plus loin ; tenons fermement ce point par la foi [3]. » Ainsi, l'égalité entre le Père et son Verbe est certaine ; elle ne s'oppose pas à leur distinction ; elle demanderait pour être comprise, une recherche rationnelle.

Ce texte nous semble éclairer vivement l'histoire de la pensée de saint Augustin sur les rapports de la Vérité, qui est le Verbe, avec son Père. Afin de procéder sans trop de confusion dans une matière aussi délicate, énonçons d'abord les trois propositions qui résument ce que nous avons à en dire : 1° saint Augustin, dès ses premiers écrits, a admis la parfaite égalité du Père et de son Verbe ; —

[1] Cf. *De musica*, l. 6, c. 13, n. 37, t. 32, col. 1183, et surtout c. 16, n. 53, col. 1190, avec *Enn. V*, l. 1. — Voir Bouillet, t. 2, pp. 545-547 et t. 3, p. 4, note.

[2] L'importance donnée par les *Dialogues* à la dialectique semble bien dénoncer l'influence du livre de Plotin sur *la Dialectique* (*Enn. I*, l. 3). De même, la conception du beau du *De ordine* (l. 2, c. 19,) rappelle le livre 6e de la 1re *Ennéade*. Or, ces deux traités plotiniens mettent l'Un au-dessus de l'Etre et du Beau.

[3] *De lib. arbit.*, l. 2, c. 15, n. 39, t. 32, col. 1262 : « Nam si te hoc movet quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recepimus, esse Patrem Sapientiae ; memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno Patri sit aequalis quae ab ipso genita est sapientia. Unde nunc nihil quaerendum est, sed inconcussa fide retinendum. »

2° toujours aussi il a distingué le Père de son Verbe ; — 3° mais il n'a donné une explication rationnelle et définitive de cette égalité et de cette distinction que dans son grand ouvrage sur la Trinité.

§ 2. — Égalité du Père et du Fils.

Si étrange que cela puisse paraître, saint Augustin a été frappé davantage par ce que Plotin dit de l'union de l'Intelligence avec l'Un que par ce qu'il affirme de la transcendance de l'Un. « J'ai trouvé dans ces livres, dit-il, exprimé de mille manières, que le Fils possède la nature du Père — (« quod sit Filius in forma Patris ») — qu'il se juge sans injustice égal à Dieu, parce que sa nature est d'être même chose que lui [1]. » C'est bien la consubstantialité. Longtemps plus tard, alors que dans ses loisirs il méditait son *De Trinitate*, il reproche encore aux néo-platoniciens d'avoir méprisé l'incarnation du Verbe, tandis qu'ils reconnaissaient le Verbe [2] ; et dans le passage même où il oppose le dogme chrétien à la trinité néo-platonicienne, il n'est pas clair qu'il blâme autre chose que la doctrine des Alexandrins et en particulier de Porphyre sur le Saint-Esprit, et que la licence de leurs expressions : « Quant à nous, nous devons suivre dans notre manière de parler une règle fixe, de peur que des mots trop librement choisis ne suggèrent une opinion impie au sujet des choses qu'ils signifient. C'est pourquoi, à propos de Dieu, nous ne parlons pas de deux ou de trois principes [3]. »

Quoi qu'il en soit, Augustin, dès le début, atteste pour

[1] *Confes.*, l. 7, c. 9, n. 14, t. 32, col. 741. — Cf. Thomassin, *Theol. dogm. de Deo*, l. 2, c. 5, nn. 12-13, éd. Vivès, 1864, t. 1, p. 104.

[2] *De Civ. Dei*, l. 10, c. 29, fin, t. 41, col. 309.

[3] *Ibid.*, cc. 23-24, col. 300. — On doit reconnaître que Plotin exprime parfois en des termes singulièrement énergiques l'union de l'Intelligence avec l'Un. Il dit, par exemple : « Ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. » *Enn. V*, l. 1, c. 6 fin, éd. Didot, Paris 1855, p. 303, ll. 26-28. — Voir dans F. Picavet (*Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*, Annuaire 1917-1918 de l'Ecole prat. des Hᵗᵉˢ Etudes, section des sc. relig. Paris, 1917, pp. 34 sqq.) des textes de Plotin rapprochés des formules nicéennes.

son compte l'égalité du Verbe avec le Père. On lit à la fin du *De beata vita* que le Père, qui est la Mesure, et le Fils, qui est la Vérité, forment un seul Dieu et une seule substance [1]. Dans le Ier livre du *De ordine*, Augustin, reprenant vivement Trygetius : « Surveille tes paroles, dit-il, ce n'est pas improprement que le Fils est appelé Dieu [2] ». « C'est même chose, disent *les Soliloques*, que celui qui engendre et celui qui est engendré [3] ». Le mot d'égalité est employé dans le *De musica* [4] et l'on voit dans le *De vera religione* que l'égalité va jusqu'à l'identité de nature [5]. Les formules les plus nettes abondent dans le *De fide et symbolo*. En voici une : « Quand Dieu a engendré son Verbe... il a engendré de sa substance ce qu'il est lui-même [6]. » Saint Augustin ne faisait donc qu'exprimer avec une vigueur nouvelle une pensée bien ancienne pour lui, quand il écrivait, au début du *De doctrina christiana*, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont « même éternité, même immutabilité, même majesté, même puissance [7] ».

Aussi saint Augustin reconnaît-il au Père les attributs

[1] *De beata vita*, c. 4, n. 35, t. 32, col. 976.

[2] *De ordine*, l. 1, c. 10, n. 29, t. 32, col. 991.

[3] « Qui gignit et quem gignit unum est » *Solil.*, l. 1, c. 1, n. 4, t. 32, col. 871. — Les *Rétractations* corrigent par « unum sunt » afin de marquer la distinction des personnes (*Retract.*, l. 1, c. 4, n. 3).

[4] « ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem » *De musica*, l. 6, c. 17, n. 56, t. 32, col. 1191.

[5] « ...datur intelligi esse aliquid quod illius unius solius... ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum. » *De vera religione*, c. 36, n. 66, t. 34 col. 151. — Cf. *De Genesi liber. imperf.*, c. 16, n. 19.

[6] « De seipso id quod est ipse. » *De fide et symbolo*, c. 3, n. 4, t. 40, col. 183. Cette expression se retrouve, par exemple, dans le *De natura boni* (en 405), c. 24, t. 42, col. 559.

[7] *De doctrina christiana*, l. 1, c. 5, n. 5, t. 34, col. 21. — Si l'on songe que le passage du *De libero arbitrio* (l. 2, c. 15, n. 39, t. 32, col. 1262), que nous avons lu plus haut, se place chronologiquement au milieu de cette série de textes — (il est certainement antérieur au dernier) — il est impossible de croire, comme le veut Thimme, (*Augustins geistige Entw*, Berlin, 1908, p. 183) qu'à l'époque du *De libero arbitrio* saint Augustin ait regardé comme probable la transcendance du Père par rapport au Fils. Le passage lui-même est un acte de foi à l'égalité des deux personnes. Saint Augustin n'a pas admis en même temps l'existence de la Vérité comme telle, et l'existence d'une réalité supérieure à la Vérité. Une question différente consisterait à rechercher si Dieu, défini d'abord comme Vérité, n'a pas été mis, dans la suite, par saint Augustin, au-dessus de l'intelligible. Nous ferons cette recherche en parlant de la nature de Dieu.

que Plotin refuse de donner à l'Un : l'être, la beauté, la vérité. Au second livre du *De ordine*, dans un passage qui est pourtant d'inspiration néo-platonicienne, il décrit comme une vision la contemplation du Père de la Vérité — — (« qui erunt illi oculi [1] ! ») —, et il la présente comme une vue de la Beauté — (« aspectum pulchritudinis [2] »). A la fin des *Soliloques*, le terme ultime proposé à l'effort humain, c'est de voir la face de la vérité [3] ; et cette idée revient souvent dans les autres ouvrages [4]. De Dieu, nom qui est parfois réservé au Père et qui jamais ne l'exclut, il est dit qu'il est artiste [5], lumière intellectuelle [6], sage [7], et qu'on s'unit à lui par l'intellection [8].

§ 3. — Distinction du Père et du Fils.

La parfaite égalité du Père et du Fils ne détruit pas, elle suppose même la distinction des deux hypostases. Il n'y a pas à démontrer que saint Augustin ait toujours admis cette distinction. Mais il est nécessaire d'étudier comment il l'a conçue. Sa terminologie en est éclairée, et en particulier, on en comprend mieux pourquoi il réserve de préférence au Fils le nom de Vérité.

[1] Pour Plotin, l'Un ne peut être vu ni contemplé. On l'atteint, on le sent, on le touche, on s'abîme en lui, en perdant soi-même pensée et conscience. Cf. *Enn. VI*, l. 9, c. 7 et c. 9.

[2] *De ordine*, l. 2, c. 19, n. 51, t. 32, col. 1019.

[3] « ... donec totam faciem veritatis... intueantur. » *Solil.*, l. 2, c. 20, n. 35, t. 32, col. 902.

[4] Cf. *De quantit. animæ*, c. 33, n. 76, t. 32, col. 1076-1077. — *Ibid.*, c. 35, n. 79, col. 1079 — et c. 36, n. 81, col. 1080. — *De musica*, l. 6, c. 15, n. 49, t. 32, col. 1189 (« in unum Deum et perspicuam intenti veritatem »). — *De Magistro*, c. 14, n. 46, t. 32, col. 1220 (« quem... nosse beata vita est. »)

[5] *De Genesi contra Manich.*, c. 16, n. 26.

[6] *De Magistro*, c. 12, n. 40, t. 32, col. 1217 : « Deo intus pandente». — *De musica*, l. 6, c. 12, n. 36, t. 32, col. 1183 : « sese intus ad Deum movet ut verum incommutabile intelligat. »

[7] *De diversis quaest. LXXXIII*, qu. 23, t. 40, col. 16.

[8] *Ibid.*, qu. 54, t. 40, col. 38. — Ce dernier point est aussi affirmé du Père considéré à part : « ipse *cernitur* Pater », *De moribus Eccles.*, c. 13, n. 22, t. 32, col. 1321 ; — « ... quo *intellecto* », *De quantit. anim.* c. 33, n. 76. t. 32, col. 1076.

Tout d'abord, pour Augustin comme pour Plotin, le Père est le principe du Fils. Sinon, comment justifierait-il son titre de Père ? La Vérité est donc produite, engendrée; elle a un Père, une cause [1]. Elle n'est pas le principe suprême, mais la voie pour y parvenir [2]. C'est par elle, mais c'est de son principe que viennent toutes choses [3]. Aussi le Père est-il désigné spécialement par le nom de Dieu, tandis que le Fils est la Vertu, la Sagesse, la Vérité de Dieu [4].

Les autres formules suivent naturellement. Saint Augustin les a lues dans Plotin. Seulement, par une transposition sans doute inconsciente, il les interprète de manière à ne pas compromettre l'égalité des deux hypostases. Le Fils est conçu comme se retournant vers son principe pour s'unir à lui ; et par ce mouvement il recouvre, il imite, il égale son principe. C'est par là qu'il se pose comme Vérité. Quel nom en effet conviendrait mieux à une imitation du principe si parfaite qu'elle va jusqu'à l'assimilation de sa plénitude [5] ? Du même coup, le Père est déterminé comme le modèle et la mesure de sa parfaite image. « Pour être, dit Augustin, la Vérité a comme principe une mesure suprême, dont elle procède, et vers laquelle elle se re-

[1] *De beata vita*, c. 4, n. 34, t. 32, col. 975. — *Contra Acad.*, l. 2, c. 1, n. 1, t. 32, col. 919. — *De ordine*, l. 2, c. 19, n. 51, t. 32, col. 1019 : « audebit anima) jam Deum videre, atque ipsum fontem unde manat omne verum, ipsumque Patrem veritatis ». — *De vera religione*, c. 43, n. 81, t. 34, col. 159. — *De div. quaest. LXXXIII*, qu. 16, t. 40, col. 15 : « Deus sapientiae suae causa est. » — *Ibid.*, qu. 23, col. 16. — *De lib. arbit.*, l. 2, c. 15, n. 39, t. 32, col. 1262. — *De fide et symbolo*, passim, vg. c. 2, nn. 3-4 ; c. 9, n. 18, t. 40, col. 183 et 190.

[2] « Audeo tibi dicere, nos... perventuros per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem vel summum principium rerum omnium. » *De quantit. anim.*, c. 23, n. 76, t. 32, col. 1076. Cf. *De Genesi lib. imperf.*, c. 3, n. 6, t. 34, col. 222 : « Principium sine principio solus Pater est... Filius autem ita principium est, ut de Patre sit. »

[3] « ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem. » *De musica*, l. 6, c. 17, n. 56, t. 32, col. 1191.

[4] *Contra Acad.*, l. 2, c. 1, n. 1, t. 32, col. 919. — *De beata vita*, c. 4, n. 34, t. 32, col. 975. — *De Magistro*, c. 11, n. 38, t. 32, col. 1216 etc.

[5] « Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est » (principii). *De vera religione*, c. 36, n. 66, t. 34, col. 152.

tourne [1]. » Sous cet aspect, la Vérité est ressemblance [2], idée, verbe intérieur, lumière du Père [3] et son image. A la ressemblance, l'image ajoute la dépendance d'origine [4].

Mais les notions d'image, de ressemblance, de verbe suggèrent une dualité. On ressemble à un autre. L'autre est conçu comme antérieur. Avant la dualité, il y a l'unité. Comme le titre de Père a entraîné celui de Mesure par rapport à la Vérité, à son tour le titre de Mesure légitime le nom d'Un par rapport à ce qui procède de l'Un pour l'égaler et pour être « de uno unum [5] ». Le Fils n'est pas l'Un parce qu'il est l'image de l'Un ; mais il n'est pas inférieur à l'Un parce qu'il est l'image parfaite de l'Un.

[1] « Veritas autem, ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit. » *De beata vita*, c. 4, n. 34, t. 32, col. 975. Cf. Plotin : « Comment l'hypostase engendrée par l'Un peut-elle donc être l'Intelligence ? C'est que par sa conversion vers l'Un, elle le voit ; or cette vision constitue l'Intelligence. » *Enn. V*, l. 1, c. 7 initio — trad. Bouillet, t. 3, pp. 15-16. — Mais Plotin maintient au même endroit l'inégalité des deux hypostases : l'Intelligence est l'image de l'Un « parce qu'elle est sous un certain rapport nécessairement engendrée par lui, qu'elle a beaucoup — (« πολλὰ αὐτοῦ » éd. Didot, p. 303, l. 31) — de la nature de son Père, et qu'elle lui ressemble comme la lumière ressemble au soleil. »

[2] « Similitudo Dei, per quam facta sunt omnia, proprie dicitur similitudo. » *De Genesi liber imperf.*, c. 16, n. 57, t. 34, col. 242.

[3] Saint Augustin montre comment les noms de Vérité, de Lumière, de Verbe s'impliquent réciproquement. Est vrai ce qui montre l'être comme il est. Le Fils, étant la ressemblance parfaite du Père, est la Vérité ; par suite il montre le Père tel qu'il est, il en est la Lumière et le Verbe. « Illa est Veritas, quae id implere potuit, et id esse quod est illud ; ipsa est quae illud ostendit sicut est : unde et Verbum ejus et Lux ejus rectissime dicitur. » *De vera religione*, c. 36, n. 66, t. 34, col. 151. — « Illa sapientia quam Deus Pater genuit, quoniam per ipsam innotescit dignis animis secretissimus Pater Verbum ejus convenientissime nominatur. » *De Fide et Symbolo*, c. 3, n. 3, t. 40, col. 183. — Peut-être, dans les textes où Plotin dénie, ou semble dénier au Père *l'intelligibilité*, Augustin ne voyait-il rien d'autre que cette doctrine. Cf. *De Trinit.*, l. 15, c. 14, n. 23 : la même raison est donnée d'appeler Vérité le Verbe. — Cf. Plotin *Enn. V.*, l. 1, cc. 6-7.

[4] « ... nulla ex parte dissimilis similitudo ejus dicta est et imago, quia de ipso est. » *De vera religione*, c. 42, n. 81, t. 34, col. 159.

[5] *De musica*, l. 6, c. 17, n. 56, t. 32, col. 1191. — « In Patre unitas, in Filio aequalitas », *De doctrina christiana.*, l. 1, c. 5, t. 34, col. 21. — « Datur intelligi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum. » *De vera religione* c. 36 n. 66, t. 34 col. 151. — Si nous ne nous trompons, l'appellation d'Un ne se rencontre pas dans les ouvrages d'Augustin antérieurs au *De musica* ou au *De vera religione*.

Des développements qui précèdent, et qui se rapportent aux ouvrages antérieurs au *De Trinitate*, on doit dégager une remarque qui est de grande importance pour l'histoire de la doctrine trinitaire dans saint Augustin. Nous avons vu que notre auteur donne au Verbe le nom de Vérité dans deux sens différents :

1° En considérant le Verbe en lui-même. La Vérité est alors la synthèse des Idées, la Beauté, la Sagesse, le Nombre [1]. En ce sens, les mêmes attributs sont parfois reconnus au Père.

2° En considérant le Verbe par rapport au Père. Alors le nom de Vérité ne désigne rien d'autre que l'origine du Fils, procédant du Père, l'assimilation et la manifestation du Père qu'il réalise en tant qu'image parfaite de son principe. En ce sens, le titre de Vérité est propre au Verbe [2].

Il est à peine besoin d'indiquer qu'en développant le premier sens, saint Augustin donnera sa théorie de la substance divine commune aux trois personnes — et qu'en scrutant le second, il exposera sa théorie psychologique des processions divines. Mais pour assister à la pleine floraison de ces germes, il faut arriver au *De Trinitate*.

§ 4. — Vérité-essence divine et Vérité-hypostase.

De reconnaître à la Vérité un principe qui l'engendre, et de maintenir cependant l'égalité parfaite de la Vérité avec son principe, cela soulevait trop de problèmes pour ne pas exciter les recherches du docteur d'Hippone. Une large part de son activité intellectuelle, de sa contemplation, fut consacrée à l'étude de ce mystère. Dès le début, il avait compris que l'égalité des deux hypostases obligeait à attribuer au Père la vérité, la beauté, l'intelligibilité, aussi bien qu'au Fils, et au Fils l'unité, la plénitude de l'être, l'éternité aussi bien qu'au Père. Toutefois, une question pouvait

[1] Par exemple, *De liber. arbit.*, l. 2, c'est bien la Vérité du c. 12, n. 33, Nombre et Sagesse immuables, qui est, au n. 39, c. 15, la Sagesse du Père.

[2] Par exemple, *De vera religione*, c. 36, n. 66, t. 34, col. 151.

encore être posée, qui devait amener Augustin à apporter la dernière précision à son idée de la vérité. Si le Père a la sagesse, l'a-t-il par lui-même ou par le Fils qui est la Sagesse?

L'auteur du *De Trinitate* expose, au 6e livre, que des adversaires d'Arius avaient cru pouvoir dire que le Père n'est sage que par la sagesse du Fils. Contre les négateurs de l'éternité du Verbe, ils triomphaient en s'écriant : il a donc été un temps où le Père était sans sagesse [1] ! Ils croyaient sauvegarder l'égalité de substance entre les deux personnes : en effet, le Père considéré en lui-même ne serait que Père, le Fils ne serait que Fils. Mais ensemble ils seraient Dieu, sagesse, grandeur ; le Père serait sage avec le Fils, dans le Fils, par la sagesse qu'il engendre, et le Fils serait sage avec le Père dont il est la sagesse [2]. La substance divine résulterait de l'union des hypostases, et ne pourrait être conçue à part des hypostases. Ainsi, on comprendrait bien ces paroles de saint Paul : « nous annonçons le Christ Vertu de Dieu et Sagesse de Dieu [3] ». Saint Augustin ne désigne pas autrement les auteurs de cette opinion. On peut, il est vrai, citer de nombreux Pères, et des plus grands, qui ont appelé le Fils Sagesse du Père et qui ont prouvé par ce titre son éternité [4]. C'est ce que l'on a appelé la théorie grecque de la Trinité [5]. Mais cette théorie est-elle bien la conception très précise que saint Augustin expose et combat dans son *De Trinitate*?

Quant à Augustin lui-même, n'avait-il pas professé dans ses premiers ouvrages l'opinion qu'il va réfuter maintenant ? Il est certain qu'on remarque dans ces ouvrages une préférence pour les manières de parler en usage chez les Pères grecs. Elles se rapprochaient davantage des expressions de

[1] *De Trinitate.*, l. 6, c. 1, t. 42, col. 923.
[2] *Ibid.*, c. 2, n. 3, t. 42, col. 925.
[3] *Ia ad Cor.*, c. 1, v. 24.
[4] Petau (*De Trinitate*, l. 6, c. 9, éd. Vivès, Paris, 1865, t. 3, pp. 236 sqq.) cite, outre les Pères anténicéens : Origène, S. Athanase, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, S. Cyrille d'Alexandrie, etc., — S. Ambroise, S. Phaebadius, Faustinus, etc.
[5] Cf. de Régnon, s. j. *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, surtout 3me *série*, Paris, 1898, étude 20 : le Fils Perfection du Père, pp. 467 sqq.

Plotin, le philosophe dont Augustin utilisait les conceptions pour mieux comprendre la foi chrétienne [1]. Et d'abord, c'est par les termes de saint Paul que le néophyte de Cassiciacum désignait ordinairement le Fils : « Je prie la Vertu même et la Sagesse du Dieu suprême [2] ». D'autre part, le Père est ordinairement appelé : le Père de la Vérité, le Père du monde intelligible [3], le Père *de sa Sagesse* [4]. Il y a plus. Pendant les loisirs dont il jouit à son retour en Afrique, avant de devenir évêque, Augustin était souvent interrogé par ses disciples sur la Trinité. Or, parmi les réponses qu'il dicta alors, il en est une, la 16e, qui démontre ainsi l'éternité du Verbe : « La cause de toutes choses est cause de sa propre sagesse, et Dieu ne fut jamais sans sa sagesse. Il est donc la cause éternelle de son éternelle sagesse ; il n'a pas précédé sa sagesse dans le temps [5] ». N'est-ce pas le raisonnement que tenaient, selon le *De Trinitate*, « quelques-uns des nôtres contre les Ariens » ?

Tout bien pesé, nous ne croyons pas qu'on puisse en être certain. De l'indication scripturaire « le Fils est Sagesse du Père », on devait conclure à un rapport nécessaire entre l'existence de la sagesse dans le Père et l'existence du Fils. Mais ce rapport pouvait être conçu de plus d'une manière. L'un des sens possibles est, non pas que le Père n'est sage que parce qu'il engendre son Fils, mais qu'il ne peut être sage sans engendrer son Fils et sans lui communiquer sa sagesse. C'est le sens nettement choisi par l'évêque d'Hippone, dans le *De Trinitate*, et, plus tard, par saint Thomas. C'est

[1] Cf. *Contra Acad.*, l. 3, nn. 41-43, t. 32, col. 956-957.

[2] *Contra Acad.*, l. 2, c. 1, n. 1, t. 32, col. 919. — Cf. *De beata vita*, c. 4, n. 34, t. 32, col. 975. — *De quantit. anim.*, c. 33, n. 76, t. 32, col. 1076. — *De Magistro*, c. 11, n. 38, t. 32, col. 1216. — *De fide et symbolo*, c. 2. n. 3. — *De Lib. arbit.*, l. 2, c. 15, n. 39. Etc.

[3] Voici un texte bien curieux : « Dignoscendos duos mundos, et ipsum parentem universitatis ; cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat. » *De ordine*, l. 2, c. 18, n. 47, t. 32, col. 1017. Voir le début des *Soliloques*,

[4] *De vera religione*, c. 43, n. 81, t. 34, col. 159. — *De lib. arbit.*, l. 2, c. 15, n. 39, t. 32, col. 1262. On lit dans un sermon de date incertaine : « Pater Virtutis suae, per quam omnia formavit. » *Sermo* 51, c. 12, n. 20, t. 38, col. 543.

[5] *De div. quaest. LXXXIII.*, qu. 16, t. 40, col. 15.

celui que Petau attribue aux Pères grecs. S'il n'est pas clair que la 16e question précise dans ce sens le rapport de l'existence du Fils à l'existence de la sagesse dans le Père [1], il l'est moins encore qu'elle le précise dans l'autre sens. L'argument vaut, même si le rapport reste indéterminé [2]. Saint Augustin n'a rien repris à cette explication dans ses *Rétractations* [3].

Il a dit, au contraire, au sujet de sa réponse à la vingt-troisième question du même ouvrage : « J'ai plus tard mieux traité ce point dans mon livre sur la Trinité [4] ». Mais cette tournure assez bénigne ne semble pas signaler une erreur formelle. En fait, le passage atteint par cette réserve est surtout peu net. Il y est déclaré sans doute que le Père est sage de la sagesse qu'il a engendrée [5] ; mais le contexte suggère que c'est là une façon d'exprimer qu'il n'est pas sage par participation [6] et la fin de la réponse insiste

[1] Ce qui suit dans la même question suggère pourtant ce sens : « Deinde si Patrem sempiternum esse inest Deo, nec fuit aliquando non Pater, nunquam sine Filio fuit. » Le fils n'est pas la paternité du Père ; il n'en est pas davantage la sagesse.

[2] Nous n'avons pas à nous prononcer sur la question de la théorie grecque de la Trinité. Peut-être notre interprétation de ce passage de notre auteur serait-elle bonne pour plus d'un texte grec, surtout de saint Athanase qui se soucie peu des déterminations philosophiques : « Il n'a jamais cherché à caractériser les trois termes divins par une expression philosophique. » (F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, p. 34. Cf. *ibid.*, p. 38, p. 40). — Quant à d'autres Pères, comme S. Basile et S. Hilaire, on reconnaît que pour eux, le nom de Sagesse du Père, par exemple, a été attribué au Fils « afin de démontrer sa consubstantialité divine. » (Th. de Régnon, *Etudes...* t. 3 p. 544).

[3] Nous interpréterions de même le texte du *De fide et symbolo* que cite Petau, *loc. cit.*, p. 239. « Neque ex tempore genitus : quoniam sempiterne Deus sapiens sempiternam secum habet sapientiam suam » (c. 4 n. 5, t. 40 col. 184), d'autant que quelques lignes plus haut (c. 3 n. 4) on lit que le Père a engendré ce qu'il est lui-même. — Quant à l'autre texte que cite Petau, et qui reproduit la manière de parler de saint Athanase, il est tiré de l'*Oratio contra quinque Haereses* qui n'appartient pas aux œuvres authentiques de saint Augustin (Cf. Migne, t. 42, col. 1099.)

[4] « Melius istam quaestionem in libro postea de Trinitate tractavimus. » *Retract.*, l. 1, c. 26, t. 32, col. 125.

[5] « ... non participatione sapientiae sapiens dicitur, sicuti anima, quae et esse et non esse sapiens potest : sed quod ipse eam genuerit, qua sapiens dicitur, sapientiam. » *De div. quaest. LXXXIII*, qu. 23, t. 40, col. 16.

[6] S. Augustin donne comme exemple les deux manières d'être chaste, ou par participation de la chasteté, ou par production de la chasteté

pour rappeler que le Fils n'est que la parfaite ressemblance du Père [1]. Dire qu'il est Sagesse du Père équivaudrait donc à dire qu'il est ressemblance du Père, image du Père, titres que saint Augustin réservera toujours au Fils.

Nous estimerions donc que dans le *De Trinitate*, saint Augustin n'a pas proposé une manière de voir nouvelle pour lui, mais qu'il y a seulement approfondi, précisé, et tout au plus purifié d'un reste d'éléments hétérogènes, une doctrine dont il avait toujours possédé les traits essentiels.

Quoi qu'il en soit, voici comment le grand ouvrage sur la Trinité présente cette doctrine et achève, par là même, de déterminer l'idée augustinienne de la vérité.

Le Père a par lui-même et en lui-même la sagesse, non point parce qu'il l'engendre, mais parce qu'il l'est. La raison en est simple. Pour le Père, être sage ne peut signifier autre chose qu'être. D'aucun de ses attributs on ne doit dire qu'il l'a, mais qu'il l'est ; de même que sa bonté, son éternité, c'est son être ; de même, sa sagesse, c'est son être. Pensez autrement : vous détruisez la simplicité de Dieu. Or, le Père a son être par lui-même, en lui-même, non par l'être du Fils. Faire de son être une relation ce serait faire s'évanouir tout absolu, et, avec lui, toutes les relations en Dieu. Pour engendrer, il faut être. Si le Père n'était que par son Fils, il serait, en fin de compte, le Fils de son propre Fils : « Se peut-il rien de plus insensé ? » s'écrie Augustin, et il conclut : « Donc, le Père est lui-même la Sagesse ; le Fils est dit la Sagesse du Père, de la même manière qu'il est dit Lumière du Père ; c'est-à-dire qu'il est Lumière de Lumière, et, avec le Père, une seule Lumière ; de même, il faut entendre qu'il est Sagesse de Sagesse, et, avec le Père, une seule Sagesse, et par suite une seule essence, puisqu'en Dieu être et être sage sont même chose [2]. »

qu'on possède. C'est de cette seconde manière que Dieu est éternel, beau et bon, aussi bien que sage.

[1] « Idem quod Pater, ita ut iste Filius sit, ille Pater, id est, iste similitudo, ille cujus similitudo est. » *Ibid.*, col. 17.

[2] *De Trinitate*, l. 7, c. 1, n. 2, t. 42, col. 936.—Cf. *Ibid.*, l. 15, c. 14, n. 23.

Il faut insister sur le fondement philosophique de ce raisonnement qui constitue la réponse rationnelle à la question posée dans le *De libero arbitrio* et résolue alors par la seule foi : la Vérité, synthèse des Idées, est-elle la réalité suprême, et ne peut-on rien admettre au-dessus d'elle ? Tout repose sur ce principe : « La vraie sagesse est sage, et c'est par elle-même qu'elle est sage [1] ». La vraie sagesse existe [2]. La vraie sagesse épuise l'idée de sagesse ; elle est cette idée subsistante ; et c'est pourquoi elle est vérité. Mais il s'ensuit qu'elle épuise également l'idée d'être, et qu'elle est l'Etre subsistant : autrement, elle pourrait être davantage; étant davantage, elle serait une Sagesse plus haute. Or, il ne peut exister une Sagesse au dessus de la Sagesse. La Sagesse, étant l'Etre subsistant, n'est pas engendrée par un principe qui ne serait pas la Sagesse. La même conséquence s'impose si l'on considère ce principe générateur. On ne peut lui refuser la sagesse, dès lors qu'on en place en lui la source. « Si le Père lui-même n'est pas quelque chose d'absolu, on ne peut le nommer relativement [3]. » En effet, si toute la réalité du Père consistait dans sa relation au Fils, toute celle du Fils consisterait également dans sa relation au Père, car ces relations sont réciproques. Il n'y aurait donc en Dieu ni essence ni absolu : par suite, les relations n'étant les relations de rien deviendraient de purs néants [4]. La relation de source, de Père doit convenir à une réalité absolue. Mais une réalité absolue, qui est source de toute sagesse, qu'est-ce autre chose que la Sagesse même ? Si elle engendre la Sagesse, elle ne peut donc engendrer que la Sagesse qu'elle est elle-même [5].

[1] « Sapientia vera et sapiens est, et seipsa sapiens est. » *Ibid.*, c. 1, n. 2, col. 935.

[2] Cf. *De lib. arbit.*, l. 2, cc. 9-10.

[3] « Quapropter, si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicatur ad aliquid. » *De Trinitate*, l. 7, c. 1, n. 2, t. 42, col. 935.

[4] *Ibid.*, col. 934.

[5] Cf. « Et, si hoc est Deo esse, quod sapere, et ea illi essentia est, quae sapientia, non Filius a Patre, quod verum est, sed a Filio potius habet Pater essentiam, quod absurdissimum atque falsissimum est. » *De Trinitate*, l. 15, c. 7.

Il n'y a donc en Dieu qu'une substance, essence ou nature. Loin de détruire la distinction du Père et du Fils, cette identité de nature la rend possible, non certes dans l'absolu, mais dans le relatif. On ne peut expliquer cela en moins de mots, ni de plus clairs, que ne le fait aussitôt l'évêque d'Hippone : « En Dieu, il n'y a qu'une sagesse puisqu'il n'y a qu'une essence. Le Verbe est la sagesse, mais il n'est pas Verbe en tant que sagesse, car le nom de Verbe signifie sa relation au Père et celui de sagesse désigne son essence ; le mot Verbe équivaut à l'expression de *sagesse engendrée*, qui est ainsi Fils et image. De ces deux mots *sagesse engendrée*, le second, *engendrée*, fait entendre le Verbe, l'image, le Fils, tous noms qui ne désignent pas l'essence, puisqu'ils sont relatifs ; mais l'autre mot, *sagesse*, qui a un sens absolu, car elle est sage par elle-même, signifie en même temps l'essence identique à la sagesse. Ainsi, le Père et le Fils, pris ensemble, sont une même sagesse parce qu'ils sont une même essence ; et, pris séparément, le Fils est sagesse engendrée par la sagesse du Père, essence engendrée par l'essence du Père. Aussi, de ce que le Père n'est pas le Fils, ni le Fils le Père, de ce que l'un est inengendré et l'autre engendré, ne s'ensuit-il pas qu'ils ne soient point une même essence : ces noms en effet n'expriment que leurs relations [1]. »

Lorsque, dans le *De libero arbitrio*, Augustin avait arrêté sa recherche de Dieu, après avoir découvert la Vérité, à la fois Sagesse et Nombre, il avait donc raison. Il avait vraiment atteint l'essence au-dessus de laquelle il n'y a rien. Il avait trouvé Dieu.

S'il fallait définir en gros cette doctrine par rapport à celle de Plotin, nous dirions que saint Augustin a transporté dans l'Un la richesse et la vie de l'Intelligence. Mais en déterminant de plus près, avec lui, les attributs de l'essence divine, nous verrons qu'il n'en a pas pour cela méconnu l'ineffable transcendance [2].

[1] *De Trinitate* l. 7 c. 2 n. 3, t. 42 col. 936.

[2] Thomassin, — *De Deo*, l. 6, c. 21, éd. Vivès, 1864, p. 651, — remarque que l'Eglise entière : « non Patrem ad minoritatem Filii incli-

Art. IV. — La nature de Dieu.

Dieu, pour saint Augustin, c'est donc la Vérité. En lui, aucun écart entre l'idée et sa réalisation. Il est l'unité vivante des Idées elles-mêmes. Ce qu'il est, il ne l'est pas jusqu'à un certain degré, il l'est pleinement. Il est son essence.

On ne peut rien ajouter à cette notion ; mais on peut l'approfondir. Ce faisant, on détermine les attributs de Dieu.

§ 1. — Immutabilité.

Tout d'abord, la Vérité est immuable. Ce caractère, constamment rappelé par notre auteur, entraîne tous les autres.

Dans saint Augustin, le mot immuable accompagne si fréquemment celui de vérité qu'il en est comme l'épithète de nature. Souvent, et particulièrement dans les premiers *Dialogues*, Augustin joint les deux termes sans en expliquer la liaison : il la constate, il l'affirme avec force [1]. Mais souvent aussi, il indique par quelle nécessité la notion de Dieu et celle d'immutabilité sont inséparables.

Dieu est immuable, dit saint Augustin, parce qu'il est au sommet de l'Etre : « Dieu est l'essence suprême, c'est-à-dire, il est souverainement, et c'est pourquoi il est immuable [2] ». — « Dieu est le bien suprême, au-dessus de tout bien : et à cause de cela, il est le bien immuable [3] ». Or,

naverit, sed Filium ad summitatem Patris provexerit ; ideoque non Patrem ad visibilitatem Filio adscriptam depresserit, sed Filium ad invisibilitatem Patri semper attributam promoverit. »

[1] *De ordine*, l. 2, c. 19, n. 50, t. 32, col. 1018 : « Nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse : » — *Solil.*, l. 1, c. 15, nn. 28-29, t. 32, col. 884 : « Nonne tibi videtur intereuntibus rebus veris veritatem non interire ? » et l. 2, c. 2, n. 2, col. 886 : « Nullo modo igitur occidet veritas. » — *De immortalit. anim.*, c. 2, t. 32, col. 1022 : « Et semper eodem modo est, Duo et quatuor sex. » Etc.

[2] « Quum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit... » *De Civit. Dei*, l. 12, c. 2, t. 41, col. 350.

[3] « Summum bonum quo superius non est Deus est : ac per hoc incommutabile bonum est. » 1re phrase du *De natura boni contra Manich.*, t. 42, col. 551. — Soit encore : « Quare mutabilia ? quia non summe sunt ». *De vera religione*, c. 18, n. 35, t. 34, col. 137. — « ... quod enim vere est incommutabiliter manet. » *De fide et symbolo*, c. 4, n. 7, t. 40, col. 185.

l'Etre suprême, le Bien suprême, c'est l'Etre et le Bien véritables, l'Etre et le Bien qui ne sont pas des participations de l'idée d'Etre ou de l'idée du Bien, mais qui sont identiquement l'idée de l'Etre, l'idée du Bien, et par là-même, la Vérité, adéquation de l'idée et de l'être. « Ton nom propre serait-il l'Etre, si tout ce qui est hors de toi, ne se trouvait, comparé à toi, n'être pas véritablement [1] ? » Mais comment l'immutabilité suit-elle de la vérité ou plénitude de l'être ? Changer, c'est recevoir ou perdre une certaine forme d'être. Pour recevoir une forme nouvelle il faut manquer de cette forme [2]. Or la Vérité, forme suprême, ne peut manquer d'aucune forme. C'est peu de dire qu'elle possède toutes les perfections. Elle est ces perfections mêmes ; et c'est pourquoi elle est Vérité. Mais nul ne s'ajoute à lui-même. La Vérité ne peut donc rien acquérir. « Dans cette simplicité, il ne se trouve rien qui ait pu recevoir ou recouvrer sa forme, mais il y a la forme même ; la substance éternelle et immuable n'est point sans forme, elle est elle-même [3] ». — Pourrait-elle perdre quelque chose ? Par elle-même ? Mais l'être vrai ne se détruit pas de lui-même. Tendre au non-être, c'est manifester qu'on n'est pas véritablement et qu'on a reçu l'être [4]. Par l'action d'une nature contraire à la sienne ? Il n'en existe pas. Le néant seul est contraire à l'Etre véritable [5].

Saint Augustin aime à retourner cette déduction et à dire : « Dieu est souverainement, parce qu'il ne change

[1] *Enarrat. in ps.* 101, n. 10, t. 37, col. 1311. — S. Augustin relie lui-même, au chapitre 10 du livre 11 de la *Cité de Dieu* l'idée d'immutabilité à celle de l'Etre souverain, et celle-ci à celle de Vérité : « Est itaque bonum solum simplex, et *ob hoc* solum incommutabile, quod est Deus. » (n. 1). — Mais qu'est-ce qu'être simple ? « ... natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere quod vel possit amittere ; vel *aliud sit habens, aliud quod habet.* » (n. 2). Or l'identité de ce qui possède avec ce qui est possédé, c'est pour S. Augustin, la vérité. — t. 41, col. 325-326.

[2] « Quaelibet res, si quam habet formam non ei opus est accipere quod habet. » *De lib. arbit.*, l. 2, c. 17, n. 45, t. 32, col. 1265.

[3] *De Trinitate*, l. 15, c. 16, n. 26, t. 42, col. 1079.

[4] Vg. *De Civit., Dei* l. 12, c. 3, t. 41, col. 350.

[5] *Ibid.* : « Ei quippe quod est, non esse contrarium est. » S. Augustin oppose constamment ce principe aux Manichéens : Cf. *De mor. Manich.* c. 1, n. 1, t. 32, col. 1345 ; *de Fide et symbolo*, c. 4, n. 7, t. 40, col. 185. Etc.

pas [1] ». C'est que l'immutabilité est la marque à laquelle nous reconnaissons l'être véritable [2], ou mieux, le changement dans les choses que nous saisissons, est le signe qu'elles ne sont pas la Vérité. Toute la partie philosophique du *De vera religione* s'inspire de ce principe [3] : rien de ce qui change ne réalise son idée. Mais, si intimement liée à la Vérité que soit l'immutabilité, elle n'en définit pas la nature. Nous la concevons comme une résultante, un attribut. La Vérité n'est pas Vérité en elle-même parce qu'elle est immuable. Elle est Vérité parce qu'elle est l'adéquation de l'idée et de l'être. De cette adéquation, l'immutabilité suit.

§ 2. — Éternité.

Au contraire, l'immutabilité comprend l'éternité. Pour mieux dire, elle la constitue et suffit à la définir : « On distingue bien l'éternité et le temps par ceci que le temps ne va pas sans quelque mobilité de changement, tandis que dans l'éternité il n'y a aucun changement [4] ». Dès l'époque du *De musica*, Augustin avait exprimé la même pensée. Dans les choses d'en haut, disait-il, « il n'y a pas de temps, parce qu'il n'y a pas de changement. [5] » L'éternité c'est l'immutabilité divine considérée par rapport au temps, comme le temps est la mobilité des choses considérées par rapport à l'éternité. Il arrive à saint Augustin d'opposer à l'éternité de Dieu, non le temps, mais la mobilité du créé [6]. L'éternité, c'est le mode selon lequel Dieu est immuable [7].

[1] « Ideo illum summe esse, quia nulla mutabilitate proficit seu deficit. » *Epist.* 118 (écrite vers 410), c. 3, n. 15, t. 33, col. 439. Cf. *De Civ. Dei*, l. 8, c. 6, t. 41, col. 231 — et *In Joan. tract.* 99, n. 5, t. 35, col. 1888 : « veraciter est, quia mutari non potest. »

[2] Quand nous cherchions à assigner son rang à la Vérité, c'est parce qu'elle nous est apparue immuable, que nous l'avons jugée supérieure à notre esprit si changeant. (*De lib. arbit.*, l. 2, n. 3, t. 32, col. 1529.) Cf. supra.

[3] cc. 30-49.

[4] *De Civ. Dei*, l. 11, c. 6, t. 41, col. 321.

[5] *De musica*, l. 6, c. 11, n. 29, t. 32, col. 1179.

[6] « Cognita aeternitate Trinitatis et mutabilitate creaturae ». *De vera religione*, c. 8, n. 14, t. 34, col. 129.

[7] « Aeternitas qua est immutabilis Deus ». *De Trinitate*, l. 15, c. 5, n. 7, t. 42, col. 1062.

Cette réduction de l'éternité à l'immutabilité est de grande importance. Elle permet de concevoir l'éternité autrement que comme un temps très long aux extrémités indéfinies. Par elle, se légitime cette formule que saint Augustin écrivit de bonne heure et qui contient en raccourci toute sa doctrine en cette matière : « Dans l'éternel proprement dit, rien n'a disparu dans le passé, rien n'est encore seulement à venir, mais tout ce qui s'y trouve, est, simplement [1] ». Dans les *Confessions*, il développe la même pensée : « Ce n'est point selon le temps que vous précédez les temps, autrement vous ne seriez point avant tous les temps. Mais vous précédez tout le passé par l'éminence d'une éternité toujours présente ; et vous dépassez tout l'avenir, parce qu'il est à venir et que, une fois venu, il sera passé ; vous, vous êtes toujours le même et vos années ne passent point. Vos années ni ne s'en vont, ni ne s'en viennent ; les nôtres s'en vont et s'en viennent, afin que toutes viennent. Vos années se dressent toutes à la fois, parce qu'elles sont stables ; celle qui vient ne chasse point celle qui s'en va ; aucune ne s'écoule ; mais aucune des nôtres n'existe que quand les autres ne sont pas [2]. » Comment mieux exprimer que la vie divine existe tout entière à la fois ?

C'est la nature de la vérité qui exige et qui fait comprendre l'éternité de l'être en qui elle réside pleinement. La démonstration en est déjà faite, puisque immuable et éternel sont au fond synonymes. Mais saint Augustin l'applique parfois directement à l'éternité. « Dieu est, dit-il, il est véritablement, et par cela même qu'il est véritablement, il est sans commencement ni terme [3] » ; et plus explicitement encore : « Dans tout ce qui se meut je trouve le passé et le futur ; dans la vérité qui demeure, je ne trouve ni passé ni futur, mais le présent seul, et immuablement, ce qui ne se rencontre pas dans la créature. Examinez les

[1] *De div. quaest. LXXXIII*, qu. 19, t. 40, col. 15.
[2] *Confes.*, l. 11, c. 13, n. 16, t. 32, col. 815.
[3] *Enarr. in ps.* 134, n. 6, à propos du texte de l'Exode « Ego sum qui sum », t. 37, col. 1743. Cf. *Enarr. in ps.* 9, n. 11.

choses qui changent. Vous devrez dire : ceci a été, ceci sera. Pensez à Dieu, vous direz, il est, car là, rien n'a été, rien ne sera. Si vous voulez être, élevez-vous au-dessus du temps [1]. » Tout le passage est commandé par cette exclamation : « O Vérité, qui êtes véritablement ! »

Plotin, lui aussi considère l'éternité comme un attribut intrinsèque de l'être intelligible ; il la fait résulter de la plénitude de cet être, qui n'a besoin d'aucun futur pour se réaliser entièrement. « La vérité ne consiste pas là dans l'accord d'une chose avec une autre, mais dans l'accord de chaque chose, dont elle est la vérité, avec elle-même [2]. Ce tout véritable, pour être réellement tout, doit être tout non seulement en ce sens qu'il est toutes choses, mais encore en ce sens que rien ne lui manque. S'il en est ainsi, rien ne *sera* pour lui : car, dire qu'une chose *sera* pour lui, c'est supposer qu'il en manquait précédemment [3]. » Saint Augustin s'était approprié de bonne heure cette doctrine. Dès Cassiciacum, c'est constamment que les mots de vérité, d'être véritable, d'immutabilité et d'éternité s'accompagnent sous sa plume et s'éclairent l'un par l'autre. Seulement, notre auteur identifie plus décidément que Plotin l'éternité avec l'essence divine [4]. « Dans la nature de Dieu, dit-il,... il y a uniquement ce qui *est*, et c'est l'éternité même [5]. »

§ 3. — Immensité.

Au-dessus du temps parce qu'il est Vérité, Dieu se trouve

[1] *In Joan. tract.* 38, n. 10, t. 35, col. 1680.

[2] Nous avons modifié, pour plus de conformité au texte, cette phrase de la traduction Bouillet.

[3] *Enn. II*, l. 7, c. 3, trad. Bouillet, t. 2, p. 177, éd. Didot, Paris, 1855, p. 170, ll. 21 sqq.

[4] Plotin semble les distinguer non seulement quant aux concepts, ce qui va de soi, mais réellement, quelque intime et inséparable qu'il dise leur union : « L'Essence intelligible contient comme *parties* les choses qu'elle renferme, tandis que l'éternité les contient comme *tout*, sans distinction de parties ; elle les contient, dis-je, sous ce rapport qu'on les nomme éternelles à cause d'elle. » *Enn. III*, l. 7, n. 1, trad. Bouillet, t. 2, p. 173.

[5] « In Dei autem natura... est tantum id quod est, et ipsa est aeternitas. » *Enarrat. in ps.* 9, n. 11, t. 36, col. 122. Cf. *De Trinitate*, l. 4, n. 1 in fine, t. 42, col. 887.

à plus forte raison au-dessus de l'espace [1] ; à plus forte raison, car notre âme déjà par sa partie supérieure, échappe à l'espace, tandis qu'elle reste encore « distendue » dans le temps [2]. « Si l'âme si changeante, dit Augustin,... ne se diffuse pas et ne s'étend point dans l'espace, mais triomphe par l'élan de son énergie de tous les espaces : quelles pensées, quels sentiments devons-nous avoir de Dieu même, qui demeure ferme et immuable au-dessus de tous les esprits raisonnables et qui donne à chacun ce qui lui convient [3] ? » Notre âme pourtant n'est que voisine de la Vérité. Dieu est la Vérité, le lieu des Idées inétendues. « Dieu habite une lumière inaccessible, expliquait le docteur d'Hippone ; mais cette lumière n'est pas un disque, comme le soleil, et les yeux de chair ne peuvent la connaître. On la connaît si l'on peut voir ce qu'est la vérité, ce qu'est la sagesse, ce qu'est la justice [4]. » Dieu n'est donc nulle part comme dans un lieu ; mais on ne peut dire absolument qu'il n'est nulle part. Puisque la Vérité existe, on doit pouvoir demander où elle est [5]. Il faut dire que Dieu est partout, sauf à le bien entendre : « Efforcez-vous, mes frères, de concevoir comment la lumière de la vérité et de la sagesse est partout présente à tous ; pensez à la lumière de la justice : elle est présente aussitôt qu'on y pense [6] ». A l'Orient comme à l'Occident, la justice se découvre à qui la consulte. Qu'est-ce à dire, sinon que « Dieu n'est contenu par aucun lieu, mais qu'il est partout en lui-même [7] » ?

[1] « Visibile autem quidquam non est quod non sit mutabile. » *De Trinitate*, l. 3, c. 10, n. 21, t. 42, col. 881.

[2] « Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem ; sed cujus rei, nescio ; et mirum, si non ipsius animi. » *Confes.*, l. 11, c. 26, n. 33, t. 32, col. 822.

[3] *Contra epist. Manich.*, c. 19, n. 21, t. 42, col. 186 (écrit en 397).

[4] *Sermo* 4, c. 4, n. 5, t. 38, col. 35.

[5] « R. Fateris autem esse veritatem ? A. Fateor. R. Ergo ubi sit necesse est quaeramus. » *Solil.*, l. 1, c. 15, n. 29, t. 32, col. 884.

[6] *Sermo* 4, c. 6, n. 7, t. 38, col. 36.

[7] *Epist.* 187, c. 4, n. 14, t. 33, col. 837 (écrite en 417). — « Ergo in quibus est ipse tanquam indigentia continet, non ab eis tanquam indigens continetur » *Enarr. in ps.* 113, *sermo* 1, n. 14, t 37, col. 1481. Item *Sermo* 342, n. 3, — *De mor. Eccles.*, c. 11, n. 191, t. 32, col. 1320. — « Ubique ergo est qui nullo clauditur loco ». *In Joan. tract.* 36, n. 8, infine, t. 35, col. 1667. — Ces expressions sont plotiniennes. Cf. *Enn.* V,

Au témoignage des *Confessions*, c'est bien en réfléchissant sur la nature de la vérité que saint Augustin se dégagea peu à peu du matérialisme manichéen, et commença à concevoir Dieu comme un esprit : « La vérité n'est-elle donc rien, s'exclamait-il, pour ne se diffuser dans aucune portion, finie ou infinie, de l'espace ? Et je vous ai entendu crier de loin : Au contraire, je suis celui qui est [1] ». Cette lumière, il l'avait aperçue en méditant les livres néo-platoniciens. C'est pourquoi ses formules sur l'immensité non spatiale de Dieu et sa présence non locale dans les créatures rappellent, à toute époque, celles de Plotin. Une lettre de l'année 413, dans laquelle l'évêque d'Hippone expliquait à une pieuse femme comment Dieu est sans espace, indique clairement par quel procédé on arrive à cette conception : la vérité qui est en nous est immatérielle ; à plus forte raison est immatérielle la Vérité qui nous éclaire [2].

§ 4. — Simplicité.

Immuable, éternelle, inétendue, telle se manifeste la Vérité. La raison de chacun de ces attributs est identique : ce qui est vraiment répugne à toute multiplicité. Saint Augustin devait donc insister sur le caractère qu'exprime un principe si fécond : la simplicité divine. Il le fit de plus en plus ; mais, dès avant son épiscopat, il avait très nettement proclamé : « Dans la substance divine, on ne peut imaginer que la substance soit une chose et que ce qui arrive à la substance soit autre chose et non la substance même ; mais tout ce que l'on y peut concevoir est identique à la

l. 5, c. 9, éd. Didot, 1855, p. 337. Ainsi : « ce qui est engendré par autrui et qui a besoin d'autrui pour exister a besoin d'autrui partout, par conséquent doit être contenu dans autrui. » — « Puisqu'il n'est contenu dans rien et que les autres choses sont contenues chacune dans celle qui la précède immédiatement, le premier principe contient tous les autres êtres. » *Enn. V*, l. 5, c. 9, trad. Bouillet, t. 3, p. 85. L'immensité de Dieu est reliée à son action créatrice, comme dans cette phrase encore d'Augustin : « Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi. » *Epist.* 187, loc. cit.

[1] *Confes.*, l. 7, c. 10, n. 16, t. 32, col. 742.

[2] *Epist.* 147, nn. 42-45, t. 33, col. 615-617.

substance [1]. » S'appuyant sur cette prémisse, il identifie, au cours de ses ouvrages, avec l'essence divine, la vie, l'intelligence, la béatitude [2], la puissance [3], la grandeur [4]; les personnes divines [5]. Au dernier livre du *De Trinitate*, après avoir énuméré douze attributs divins, il montre que tous ceux-là et les autres que l'on pourrait encore sans inconvenance affirmer de Dieu, se retrouvent tous à l'intérieur de l'un quelconque d'entre eux [6].

Or, nous croyons pouvoir le montrer, c'est par un approfondissement de l'idée de vérité que saint Augustin a encore sur ce point constitué sa doctrine. Voici, en effet, le principe qu'il met en avant pour établir la simplicité de Dieu : Dieu est ce qu'il a [7]. L'homme peut avoir la sagesse. Il n'est pas la sagesse. Quand on possède une perfection sans être cette perfection, on participe à cette perfection, on ne l'épuise pas. Il n'y a qu'un moyen de la tenir tout entière : c'est de s'identifier avec elle. Jusque-là, on la reflète, on l'imite incomplètement ; il y a disparité entre l'image et le modèle, entre le réel et l'idéal, entre l'être et l'idée. Au contraire, la vérité c'est l'adéquation entre l'être et l'idée. Cette adéquation est Dieu même. Par suite, Dieu ou la Sagesse, ou la Vie, ou l'Intelligence, ou la Puissance, ou toutes ces choses à la fois, c'est tout un. « Dans les choses, dit saint Augustin, qui sont grandes par participation de la grandeur, pour qui ce n'est pas même chose que d'être et d'être grandes, comme une grande maison, une grande montagne, une grande âme ; dans ces choses, autre est la grandeur, autre ce qui est grand par cette grandeur, et

[1] *De fide et symbolo*, c. 9, n. 20, t. 40, col. 193.

[2] Vg. *de Civitate Dei*, l. 8, c. 6, t. 41, col. 231 : « Quod est illi vivere, intelligere, beatum esse, hoc est illi esse. »

[3] *In Joan. tract.* 20, n. 4, t. 35, col. 1558.

[4] *De Trinitate* l. 5, c. 10, t. 42, col. 918.

[5] *De Civit. Dei* l. 11, c 10, n. 1, t. 41, col. 325

[6] *De Trinit.* l. 15, cc. 5-6, t. 42, col. 1061-1063

[7] « Ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est. » De *Civit. Dei* l. 11, c. 10, n. 1, t. 41, col. 325. — « Id quod habet est » *In Joan. tract.* 99, n. 4, t. 35, col. 1887. En Dieu « quod est sapere, hoc est et esse. » *De Trinit.*, l. 15, c. 13, n. 22, t. 42, col. 1076 ; pour lui, « esse et vivere non aliud atque aliud est. » *Confes.* l. 1, c. 6, n. 10, t. 32, col. 665. Etc.

certes, la grandeur n'est pas identique à une grande maison. La grandeur véritable est celle à qui doit sa grandeur toute grande maison, et toute grande montagne, et toute chose grande : de sorte qu'elle est distincte de tout ce qui reçoit, à cause d'elle, le nom de grand. Cette grandeur est évidemment grande par nature, et bien plus excellemment que ce qui participe d'elle pour être grand. Mais Dieu ne peut être grand d'une grandeur qui serait autre que lui, et rien n'est plus grand que Dieu. Il est donc grand par une grandeur qui le fait être identiquement cette même grandeur [1]. » Chacun des attributs divins s'identifie de la même manière avec la nature divine, et par suite, ils s'identifient tous entre eux. C'est que la Vérité est simple [2]. Dira-t-on que dans une telle simplicité, Dieu est aussi bien Beauté ou Puissance que Vérité ? Sans doute, et saint Augustin le dit en propres termes [3]. Mais il reste que pour parvenir à cette conception c'est l'idée de vérité qui a servi.

§ 5. — Ineffabilité.

Arrivé à ce sommet de sa doctrine sur Dieu, saint Augustin rencontrait une grave difficulté, si grave qu'elle pouvait ruiner tout l'édifice. Si la Sagesse, pour être véritable, doit devenir identique à l'Etre, à la Beauté, à la Grandeur, à la Puissance et aux autres perfections, demeure-t-elle encore Sagesse, et ce mot par lequel nous la désignons garde-t-il un sens convenable ? Aurons-nous été conduits à l'agnosticisme, par notre souci de concevoir correctement la Vérité ? Ou du moins reviendrons-nous à Plotin, et placerons-nous Dieu au-dessus de l'intelligible ?

Dès ses premiers *Dialogues*, saint Augustin se demande de quel nom il faut appeler Dieu. Il répond : « Les mots ordinaires se présentent ; mais les choses les plus viles les

[1] *De Trinitate* l. 5, c. 10, n. 11, t. 42, col. 918.

[2] « Simplex est natura veritatis. » *In Joan. tract.* 40, n. 5, t. 35, col. 1689.

[3] « Eadem veritas quae illa omnia. » *De Trinitate* l. 6, c. 7, n. 8, t. 42 col. 929.

ont ternis [1]. » Cette phrase vient dans le passage le plus dépendant de Plotin, peut-être, que notre auteur ait écrit : la purification, la vision de Dieu, le Père de la Vérité, y sont exprimés en termes que l'on dirait transcrits des *Ennéades* plutôt qu'assimilés par l'enthousiaste lecteur des « livres des platoniciens ». Et cependant, la contemplation y reste un acte intellectuel. Les yeux *voient*, c'est la *vue* de la Beauté qui est promise [2]. Revenu en Afrique, Augustin donne à la même pensée une forme bien personnelle, et qu'il ne fera plus que développer : « Rien n'est dit de Dieu en toute convenance. Pour nourrir notre esprit et pour atteindre ce qu'aucun discours ne peut exprimer, on emploie les termes qui sont à notre portée [3]. » Ce sont les railleries des Manichéens à propos des anthropomorphismes de la Bible qui amènent désormais saint Augustin à faire la critique des termes que nous appliquons à Dieu, et même des plus élevés. Dans quatre passages principaux, il a livré sa pensée sur ce point. Il la présente à chaque fois selon le même ordre, et avec une grande similitude d'expressions : aussi croyons-nous que la doctrine n'y varie pas et que ces textes s'éclairent mutuellement [4].

Aucun des noms donnés à Dieu ne lui convient que moyennant une transformation profonde. On l'accorde aisément pour certaines expressions plus grossières. Qu'est-ce que la colère de Dieu, quand on le dit irrité, sinon son

[1] *De ordine* l. 2, c. 19, n. 51, t. 32, col. 1019.

[2] Un peu plus haut, dans un passage encore très néo-platonicien, S. Augustin dit de Dieu « le Père de l'univers » « cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat. » Dans ce *quomodo*, il y avait en substance de quoi éviter tout agnosticisme.

[3] « Nihil enim de Deo digne dici potest. Nobis tamen ut nutriamur et ad ea perveniamus quae nullo humano sermone dici possunt, ea dicuntur quae capere possumus. » *De Genesi contra Manichaeos*, l. 1, c. 8, n. 14, t. 34, col. 180.

[4] Ce sont : 1° *Contra Adimantum Manichaei discipulum* (écrit entre 393 et 396) c. 11, t. 42, col. 141-143.

2° *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (écrit en 397) l. 2, qu. 2, t. 40, col. 138-142.

3° *Contra adversarium legis et prophetarum* (écrit en 420, contre un Manichéen) l. 1, c. 20, nn. 40-41, t. 42, col. 627-269.

4° *Sermo* 341 (contre les Ariens) c. 7, n. 9, t. 39, col. 1498.

pouvoir de châtier [1] ? Qu'est-ce que sa jalousie, sinon une tranquille justice [2] ? Qu'est son repentir, sinon une immuable prescience [3] ? Mais il faut aller plus loin : la justice, la prescience, ces noms si nobles, n'expriment pas convenablement ce qu'est Dieu. Dieu est au delà de la justice, de cette justice, s'entend, que nous attribuons aussi aux hommes [4], et qui est trop de mesure humaine [5]. Voyons de près par exemple, combien la prescience est un terme impropre. Est-ce que Dieu sait à l'avance ? Tout n'est-il pas présent pour lui ? Et sa connaissance est-elle modifiée par l'apparition temporelle des choses ? Ce n'est donc pas de prescience, mais de science qu'il faudrait parler à propos de Dieu ; et encore ne sait-il pas comme nous, pour avoir appris et retenu [6]. N'est-ce donc que se leurrer que d'appliquer à Dieu des mots que nous employons aussi pour les hommes ? Bien loin de là ! « Ce n'est pas sans utilité que les mêmes vocables sont employés pour Dieu et pour les hommes. Appris dans la vie quotidienne, illustrés par des expériences répétées, ils donnent quelque moyen de comprendre les sublimités divines. Si, de la science humaine, par exemple, je retranche le changement, et ces passages d'une pensée à une autre, quand nous tirons de la mémoire et que nous mettons sous le regard de l'esprit ce qui tantôt n'y était pas, et qu'ainsi nous sautons d'une partie à l'autre par des souvenirs répétés, ce qui fait notre science partielle, comme parle l'Apôtre ; si je retranche tout cela et si je laisse seulement l'éclat d'une vérité stable, éclairant toutes choses par une contemplation unique et éternelle ; que dis-je, si je le laisse ? la science humaine ne l'a point, mais si je le pense de mon mieux : alors, j'ai quelque idée de la science de Dieu, et ce mot peut être ap-

[1] *Contra advers. Leg. et Proph.* l. 1, n. 40, t. 42, col. 628.
[2] *Contra Adimantum* c. 11, t. 42, col. 142.
[3] *De div. quaest. ad. Simplic.* l. 2, qu. 2, n. 2, t. 40, col. 138.
[4] « Intellige aliquid ultra justitiam quam soles et de homine cogitare. » *Sermo* 341 c. 7, n. 9, t. 39, col. 1498.
[5] « Quae magis homines ex hominibus metiuntur » *Contra advers. Leg. et Proph.* l. 1, c. 20, n. 40, t. 42, col. 627.
[6] *De div. quaest. ad. Simpl.* l. 2, qu. 2, n. 2, t. 40, col. 138.

pliqué à Dieu et à l'homme, car l'homme, quand il sait, connaît quelque chose [1]. » Mais ces retranchements ou négations des imperfections créées, cet effort pour s'élever à l'absolu, demandent des esprits exercés [2] ; pour y réussir, il ne s'agit pas d'accumuler les termes, mais d'en approfondir et d'en épurer le sens ; il y faut, non point des paroles, mais une réflexion silencieuse ; et ce que la pensée entrevoit en s'élevant au dessus des mots ne peut se rendre convenablement par des mots [3]. Certes les termes par lesquels saint Augustin traduit cette doctrine présentent beaucoup d'analogie avec les expressions plotiniennes. Mais on ne peut en conclure à la communauté de pensée entre l'évêque d'Hippone et le fondateur du néo-platonisme, tel du moins qu'on l'interprète le plus souvent [4]. Saint Augustin ne met pas Dieu au-dessus de l'intelligible, de la Justice en soi, par exemple [5]. C'est dans le passage où il traite le plus à fond de ce problème, et où il déclare qu'aucun nom absolument ne convient à Dieu, qu'il indique en même temps comment nous pouvons nous faire quelque idée de la science divine [6] et comprendre même en quelque ma-

[1] *Ibid.* n. 3, col. 140.

[2] « Vix a paucis et spiritualibus intelliguntur. » *Contra advers. Leg. et Proph.* n. 40, t. 42, col. 627. — Cf. *De Civ. Dei* l. 9, c. 16, n. 1, t. 41, col. 270.

[3] « Cui honorificum potius silentium, quam ulla vox humana competeret. » *Contra Admantum* c. 11, t. 42, col. 142. — « Qui autem et ista transcenderit, et de Deo, quantum hominis conceditur, digne cogitare ceperit, inveniet silentium ineffabili cordis voce laudandum. » *Serm.* 341, n. 9, t. 39, col. 1498. Il est à remarquer que ce silence n'exclut pas la pensée, mais qu'il accompagne une pensée qui commence à être digne de son objet.

[4] Voir, par exemple, Zeller III, 2, 4e éd. pp. 538 sqq. — Rodier, art. *Plotin* de la *Gde Encyclopédie*.

[5] L. Grandgeorge (*S. August. et le Néoplat*, Paris, 1896) pense que la conception que saint Augustin se fait de Dieu « est identique à celle que se faisait Plotin de l'Un premier » ; mais il ne dit certainement rien qui le démontre. — Thomassin (*De Deo* l. 4, c. 11, nn. 6 et 21, éd. Vivès t. 1, pp. 354-358 — et l. 7, c. 1, n. 4, éd. Vivès t. 2, p. 2) a une tendance marquée à exagérer les formules négatives de la théologie de S. Augustin.

[6] « Insinuatur mihi utcumque scientia Dei. » *De div. quaest. ad Simpl.* l. 2, qu. 2, n. 3, t. 40, col. 140.

nière la jalousie de Dieu [1]. Il ne veut pas d'un Dieu indéterminé [2].

S'il est un caractère de Dieu mis en un relief particulier dans toute l'œuvre augustinienne, c'est celui qui s'oppose le plus à la transcendante indétermination de l'Un, à savoir la personnalité divine. Le Dieu de saint Augustin est un Dieu conscient de lui-même et de son œuvre : sans cela, les *Confessions*, ce colloque intime du cœur d'Augustin avec le cœur de son Dieu, n'existeraient pas [3]. Comment la Vérité serait-elle sans pensée ? Si l'artiste humain travaille consciemment et consulte les règles absolues que Dieu lui découvre, se pourrait-il que l'Artiste suprême n'eût pas la science parfaite de ce qu'il crée ? « Dieu n'a rien fait sans le savoir. [4] » — « Celui qui a fait tes yeux, ne te regarderait-il pas [5] ? » Les créatures sont toutes, à divers degrés, des vérités imparfaites ; et quelques-unes sont des pensées participées ; le plus haut degré que nous livre l'expérience, c'est le génie de l'artiste ou la pensée du contemplatif : le degré suprême, c'est la Vérité achevée, la Pensée même. Telle est la conception du *De ordine*, du *De musica*, du *De libero arbitrio* comme du *De civitate Dei*. Elle est fondamentale dans la philosophie augustinienne, ou plutôt, elle est cette philosophie en résumé. Efforçons-nous de concevoir la connaissance immuable, et nous entre-

[1] « Assurgimus ut incipiamus aliquo modo capere zelum Dei. » *Ibid.* col. 141.

[2] « Nec ideo tamen immoderatus est a quo modus omnibus tribuitur rebus, ut aliquo modo esse possint. » *De natura boni* (en 405) c. 22, t. 42, col. 558

[3] S'il était un moyen d'accorder sur ce point capital Saint Augustin et Plotin, il consisterait non pas à rapprocher l'évêque du philosophe, mais au contraire à interpréter Plotin dans un sens plus intellectualiste et augustinien. Thomassin a fait parfois cette tentative, vg. *De Deo* l. 3, c. 25, n. 13, éd. Vivès, Paris, 1864, t 1, p. 283.

[4] « Deus non aliquid nesciens fecit ... » *De Civit. Dei*, l. 11, c. 10, n. 3, t. 41, col 327.

[5] *Sermo* 69, c. 2, n. 3, t. 38, col. 441 « Oculum in te non intendit suum, qui fecit tuum ? » — Cf. : « Quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet ut eum et summe vivere, et cuncta sentire atque intelligere ... fateamur. » *De Trinitate* l. 15, c. 4, n. 6, t. 42, col. 1061.

verrons « l'éclat d'une vérité stable éclairant tout par une contemplation unique et éternelle » : c'est Dieu [1]. Sans doute la perception parfaite d'un tel éclat surpasse notre intelligence, et toute intelligence. Mais elle ne surpasse pas l'intelligence divine [2]. Quant à nous, une phrase proclame et limite à la fois notre pouvoir de connaître Dieu : « On conçoit Dieu avec plus de vérité qu'on ne le nomme, et il est avec plus de vérité qu'on ne le conçoit [3] ».

[1] *De div. quaest. ad Simpl.* l. 2, qu. 2, n. 3, t. 40, col. 140.

[2] « Superat itaque omnem intellectum, non dubium quod praeter suum. » *De Civit. Dei* l. 22, c. 29, n. 1, t. 41. col. 797. — Ce texte très net appartient aux dernières années de saint Augustin.

[3] « Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. » *De Trinitate* l. 7, c. 4, n. 7, t. 42, col. 939.

CHAPITRE III.

LA VÉRITÉ CRÉATRICE

Saint Augustin a été conduit par la considération du monde jusqu'à la Vérité immuable, Dieu. Implicitement, cette ascension à partir des choses imparfaites vers la réalité absolue signifiait que le monde et Dieu sont distincts et que le monde tient son être, non point de lui-même, mais de Dieu. En étudiant à part cet aspect de la doctrine augustinienne, nous verrons comment l'idée de vérité exige, selon notre auteur, que partout où elle n'atteint pas à sa pleine réalisation, subsiste une déficience radicale qui postule une action créatrice et providente, et qui rend possible le mal.

ART. 1er. — LA CRÉATION.

§ 1. — Le fait de la création.

Aucun des objets que saisissent les sens ou la conscience ne tient de lui-même l'être qu'il possède. Le monde est créé. Saint Augustin le répète sans cesse, avec une confiance tranquille : c'est que cette affirmation repose sur les principes les plus fondamentaux de sa philosophie. On peut résumer ainsi la preuve qu'il en donne : Si une chose existe, qui soit une, belle, vraie, bonne, ou cette chose est l'Etre même, l'Unité, la Beauté, la Vérité, le Bien ; ou elle doit tout son être à l'Etre, son unité à l'Un, sa beauté au Beau, sa vérité à la Vérité, sa bonté au Bien. Or le monde est un ensemble de réalités qui sont toutes, à différents degrés, unes, belles, vraies, bonnes, et qui ne sont point l'Unité, la Beauté, la Vérité, la Bonté. Le monde est donc créé.

Un texte met bien en relief l'ossature du raisonnement. Augustin veut expliquer que l'âme ne tient pas d'elle-même ce qu'elle est : « Ce qui est vrai. dit-il, ne l'est que par la Vérité, et toute âme, pour être une âme, doit être une âme véritable. Toute âme doit donc à la Vérité d'être une âme. Mais l'âme et la Vérité sont deux choses... La Vérité c'est Dieu. L'âme doit donc à Dieu son être [1]. »

Ce qui est vrai est vrai par la vérité. Ce principe platonicien [2], saint Augustin ne tente pas de le démontrer, non plus que Platon ni que Plotin. Il le jugeait d'évidence manifeste. Il ne doutait pas, depuis sa rencontre avec les néo-platoniciens, et depuis son *Contra Academicos*, que nos concepts n'expriment des réalités en soi ; et si une chose est vraie en soi, ce ne peut être que dans la mesure où la vérité est réalisée en elle. Or, la vérité ne peut être réalisée que de deux manières : ou bien, à l'état pur, ou bien à l'état de participation. Qu'elle puisse l'être à l'état pur, cela va de soi pour tout esprit platonicien [3] ; qu'elle puisse être participée, l'existence des choses finies nous l'apprend. Si l'on avait objecté à saint Augustin que chacune des choses vraies pourrait être vraie d'une vérité individuelle, indépendante de la Vérité pure, il aurait répliqué, selon l'esprit du *De vera religione*, que ces choses ne mériteraient plus l'épithète commune de vraies, leurs vérités étant diverses. Comment une roue, un vase, un denier pourraient-ils être appelés ronds s'ils ne participaient pas, chacun à sa manière, à une même forme géométrique [4] ?

Il ne restait donc qu'une question à examiner : les êtres qui composent ce monde sont-ils la Vérité absolue ? Avec plus de précision, et en détaillant le sens du mot Vérité : les êtres que nous révèle l'expérience externe ou interne comme des êtres uns, beaux ,vrais, bons, le sont-ils plei-

[1] *De div. quaest. LXXXIII* qu. 1, t. 40, col. 11.

- Cf. vg. *Phédon*, XLIX : « τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. »

[2] D'autres n'en sont certains qu'après avoir démontré son existence en cet état ; ceux qui, dans l'argument célèbre de Leibniz (Dieu existe s'il est possible : or, Dieu est possible...), récusent la mineure.

[4] *De vera religione* c. 30, n. 56, t. 34, col. 146-147.

nement ? L'être pleinement, c'est l'être uniquement, purement. Sinon, on ne réalise pas tout le contenu des idées d'être, d'unité, de beauté, de vérité, de bonté. Il y a inégalité entre ces idées et leur réalisation. Il n'y a pas vérité.

Or, rien en ce monde n'est purement un, ni beau, ni vrai, ni bon. On le constate à deux signes : l'imperfection actuelle et le changement, celui-ci n'étant d'ailleurs à son tour qu'un signe plus évident de celle-là.

L'imperfection actuelle. « Tout corps, si beau qu'il soit, lit-on dans le *De vera religione*, a nécessairement ses parties dispersées dans l'espace, l'une ici, l'autre là : il n'atteint donc pas l'unité qu'il poursuit [1]. » Ce qui est dit de l'unité vaut pour la beauté, car la beauté des corps leur vient de ce qu'ils ont « des parties semblables réunies de quelque manière en un concert unique [2] ». La spatialité trahit donc aussitôt la déficience. Un autre procédé pour la mettre à nu consiste à constater dans les êtres un ordre de perfection : tout degré supérieur accuse ainsi l'imperfection de ceux qu'il domine, et si le plus haut degré qui se rencontre est imparfait, la contingence du monde éclate aux yeux. Saint Augustin établit souvent cette échelle des êtres [3] ; à chaque fois, son but est d'élever peu à peu la contemplation et de la faire se reposer dans l'absolu, au-dessus de tous les degrés de ce monde. Qu'est-ce que le monde inorganique, en comparaison des êtres qui vivent et qui sentent ? « Aucune masse, si brillante qu'elle soit de cette lumière visible, n'a beaucoup de prix, si elle ne vit pas [4] ». Mais qu'est-ce que sentir en face du privilège de juger la sensation : entre les deux, il y a la distance de l'animal à l'homme [5] ; et la raison qui juge découvre au-dessus d'elle une lumière qui

[1] *Ibid.* c. 32, n. 60, t. 34, col. 149.

[2] *Ibid.* n. 59, col. 148-149.

[3] Vg. *De musica* l. 6, cc. 2-12, t. 32, col. 1163-1181. — *De vera religione* c. 30, t. 34, col. 145. — *De lib. arbit.* l. 2, cc. 3-6, t. 32, col. 1243-1248. — *De Civit. Dei* l. 8, c. 6, t. 41, col. 231...

[4] *De vera religione* c. 29, n. 52, t. 34, col. 145.

[5] *Ibid.* n. 53.

l'éclaire, sans vaciller jamais, et ainsi, elle remarque quelle indigence la travaille, elle qui peut errer [1].

La même raison humaine reconnaît aussi sa déficience à une tare qu'elle porte en elle, aussi bien que les êtres inférieurs, et qui est la chose du monde la plus facile à constater : le changement. De même que l'immutabilité nous a guidés pour concevoir la nature divine, de même le changement fait connaître les natures imparfaites. Changer, c'est être soumis au temps : c'est n'avoir pas son être tout à la fois, mais seulement par lambeaux ; c'est être, pour ainsi dire, d'une manière insaisissable, puisque le présent glisse aussitôt dans le passé ; on n'est plus ce qu'on était, on n'est pas encore ce qu'on sera ; à chaque instant on n'est qu'une parcelle d'être, à qui manque tout le passé et tout l'avenir : on n'est donc pas pleinement. L'être véritable doit être pur de ce mélange de non-être qu'on appelle passé ou futur. Les *Confessions* vident, par leur analyse implacable, l'être temporel de tout son être, pour ainsi dire [2]. Changer, c'est encore passer d'une forme à une autre [3] ; c'est donc manifester qu'on est une forme imparfaite. Dans la Beauté parfaitement belle, il ne peut naître aucun besoin d'une beauté nouvelle, il ne peut surgir aucune tendance à une moindre beauté.

Or, les êtres de ce monde changent. Ceux qui sont inférieurs à la raison tendent à n'être plus rien. Leur précipitation à s'accroître est une hâte vers la mort [4]. La raison elle-même passe de l'ignorance à la science. Elle y passe par progrès successifs, à l'aide de lents raisonnements ; tantôt elle est éclairée, et tantôt dans la nuit. Elle échappe à la dispersion de l'espace, mais elle se détend dans la durée [5]

[1] Vg. *De div. quaest. LXXXIII* qu. 1, t. 40, col. 11.

[2] *Confes.* l. 4, c. 10, n. 15, t. 32, col. 699 et l. 11, c. 13, n. 16, col. 815

[3] « Ut ista mutabilia non intercipiantur, sed dimensis motibus, et distincta varietate formarum, quasi quosdam versus temporum peragant ... » *De lib. arbit.* l. 2, c. 16, n. 44, t. 32, col. 1264.

[4] « Quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint. » *Confes.* l. 4, c. 10, n. 15, t. 32, col. 699.

[5] *Confes.* l. 11, c. 26, n. 33, t. 32, col. 822. — *De lib. arbit.* l. 2, c. 12, n. 34, t. 32, col. 1259.

Imparfaite et changeante, elle n'est pas la Vérité immuable. Elle est cependant la suprême nature de ce monde. « De même que les corps ne sont pas beaux par essence, autrement ils ne seraient jamais laids, de même, l'esprit créé n'est pas sage par essence, autrement il le serait immuablement [1]. » Dès lors, rien dans le monde, si beau soit-il, n'est la Beauté ; rien, si bon soit-il, n'est le Bien ; rien n'y est l'Etre. Tout y est donc créé.

Faut-il distinguer cette démonstration de la contingence du monde, qui postule Dieu, d'avec la preuve de l'existence de Dieu telle que nous l'avons exposée au chapitre précédent ? Du moins, aurions-nous trouvé une seconde manière d'aller à Dieu, et saint Augustin aurait-il, sans les isoler, connu plusieurs voies vraiment diverses pour aboutir à la Vérité ? Ou bien la preuve de l'existence de la Vérité et celle de la création du monde ne sont-elles que deux aspects ou deux moments d'une même conception fondamentale, deux résultats corrélatifs d'un même effort dialectique ? De la réponse à cette question dépend peut-être l'intelligence de l'augustinisme.

Au premier abord ,il est vrai, on trouve à la preuve de Dieu par la contingence un tour déductif, un caractère de médiatisme qui semblent nouveaux. Dire : les choses ont besoin d'un Créateur, donc Dieu existe, n'est-ce pas raisonner autrement que de dire : nous percevons la Vérité au-dessus de la raison, donc Dieu existe ? Dans des procédés d'allure si différente, comment découvrir une identité foncière ? Elle se manifeste pourtant, croyons-nous, si l'on descend dans chacune des preuves assez profondément pour saisir le principe de sa force. Pour prouver Dieu, nous avons dû percevoir qu'au-dessus de la raison, il y a la Vérité. Comment y avons-nous réussi ? En constatant que la raison, si élevée qu'elle soit dans l'échelle des nombres ou des beautés, est néanmoins un nombre imparfait et une beauté changeante, tandis que la Beauté est immuable. Or, comment venons-nous d'établir que ce monde est créé, si ce

[1] *Confes.* l. 13, c. 2, n. 3, t. 32, col. 846.

n'est pas la même constatation ? La nature qui se place au sommet des natures de ce monde, la raison de l'homme, nous a révélé, par son pouvoir d'errer et par sa détente dans la durée, qu'elle n'est point la Beauté immuable, qui seule tient sa beauté d'elle-même. Ainsi, de la même prémisse : « ma raison changeante n'est pas la Vérité immuable », saint Augustin conclut à volonté, selon l'intention du moment : donc la Vérité immuable, résidant au-dessus de ma raison, est Dieu ; ou bien : donc ma raison n'est pas raison par elle-même ; elle est une vérité produite par la Vérité ; elle est créée. Il ne faut pas regarder les deux conclusions comme extérieures l'une à l'autre. Elles s'impliquent mutuellement. Affirmer que la raison est au-dessous de la Vérité, c'est dire qu'elle est créée ; et d'autre part, établir qu'elle est créée, ce n'est pas poser une prémisse d'où l'on déduirait l'existence de Dieu ; c'est poser du même coup cette existence.

Mais quel est le levier dialectique qui incline, au gré du penseur, la proposition fondamentale : « ma raison changeante n'est pas la Vérité immuable » vers la preuve de Dieu ou vers la preuve de la création des êtres finis ? Le principe, que si une chose est belle, par exemple, ou bien elle est la Beauté, ou bien elle vient de la Beauté. L'intelligence perçoit de la beauté : donc la Beauté existe ; les beautés de ce monde ne sont pas la Beauté : donc, elles viennent de la Beauté [1].

§ 2. — Universalité de la création.

L'impuissance des choses de ce monde à être par elles-mêmes est certaine. Saint Augustin en pousse les conséquences jusqu'au bout. Il ne laisse pas, comme Platon et comme Aristote, une sorte de résidu incréé qui servirait de support à l'action créatrice. Cette action produit l'être en tout ce qu'il est.

[1] Les preuves diverses de l'existence de Dieu que l'on extrait de Saint Augustin ne sont donc que des fragments arrachés à l'unique preuve que connaisse notre auteur et que nous avons exposée.

Rien n'est plus logique en effet. Ce qu'un être reçoit de la Vérité, c'est son unité, sa beauté. Or, qu'on les lui ôte entièrement, il ne sera plus rien. Cette mineure, Augustin la faisait pressentir dès le second livre du *De ordine* : un organisme, un arbre, une pierre ne sont tels que par leur unité [1] ; et dès le second livre des *Soliloques* : un corps n'est corps que dans la mesure où il possède une forme, une beauté qui font de lui une imitation de la Vérité [2]. Il la formule nettement dans son premier écrit contre les Manichéens : « Etre, c'est être un. C'est pourquoi, dans la mesure où un être parvient à l'unité, dans cette mesure il est [3] ». Il la développe avec clarté et lyrisme tout à la fois au second livre du *De libero arbitrio* : « Regardez le ciel, la terre, la mer, ce qui brille là-haut, ce qui rampe dans les régions les plus basses, ce qui vole, ce qui nage : toutes ces choses ont des formes parce qu'elles ont des nombres : ôtez-leur ces nombres, elles ne sont plus rien. De qui viennent-elles donc, si ce n'est de la source du nombre, puisque c'est même chose pour elles que d'être et d'être harmonieuses(*nombreuses*) [4]. »

Toutefois, bien que rien ne puisse exister sans quelque unité ou quelque beauté, sans quelque nombre ou quelque forme, un doute pourrait subsister encore contre la création *ex nihilo :* ce qui reçoit cette unité ou cette beauté, cette forme, ce nombre, n'était donc de lui-même ni un, ni beau, ni déterminé, ni harmonieux : ne constituerait-il pas ce chaos incréé qu'un démiurge aurait organisé selon les Idées ? Saint Augustin admet en effet, aussi nettement que Platon et que Plotin, un substrat réceptif des formes, une matière

[1] *De ordine* l. 2, c. 18, n. 48, t. 32, col. 1017.

[2] « Ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet corpus non esset ... » et un peu plus bas, cette même propriété est appelée « je ne sais quelle imitation de la vérité » ... *Solil.* l. 2, c. 18, n. 32, t. 32, col. 901. Cf. *De immortalit. anim.* c. 8, nn.13-15, t. 32, col. 1027-1029.

[3] *De moribus Manich.* c. 6, n. 8, t. 32, col. 1348. De même, dans le *De musica*, l. 6, c. 17, n. 56, t. 32, col. 1191, et dans le *De vera religione* c. 36, n. 66, t. 34, col. 151.

[4] *De lib. arbit.* l. 2, c. 16, n. 42, t. 32, col. 1263 : « Nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat. » Cf. *De div. quaest. LXXXIII* qu. 68, n. 6, t. 40, col. 74.

qu'il déclare informe, sans beauté, sans intelligibilité, et comme sans être [1]. Elle est le principe interne de la mutabilité des êtres créés [2]. Sans elle, on n'expliquerait pas le passage, dans un même être, d'une forme à une autre. Mais avec elle ne reconnaît-on pas un principe trop infirme pour être créé [3] ?

Une solution de la difficulté consisterait à considérer la matière comme incapable d'exister sans la forme : dès lors, on pourrait difficilement expliquer sa réalisation autrement que celle de la forme ; la forme étant créée, la matière le serait en même temps. Mais saint Augustin ne semble pas avoir choisi ce biais. Il nie bien que la matière puisse exister avant la forme ; mais c'est au sens d'une antériorité dans le temps. De même que Dieu, par sa suréminence, est constitué hors du temps, dans l'éternité, de même, par son ineffable indigence, la matière échappe au temps, sans être pourtant, et à plus forte raison, dans l'éternité [4]. Le temps naît avec les formes ; mais la matière garde sur les formes une priorité d'origine, pareille à celle du son sur le chant :

[1] « Nullius intelligentia propter ipsam informitatem penetrari potest. » *De Genesi liber. imperf.* c. 4, n. 11, t. 34, col. 224. — « Recte, quoniam caret omni specie, nihil dicitur. » *De div. quaest. LXXXIII* qu. 54, t. 40, col. 38.

[2] « Manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari. » *De Genesi ad lit.* l. 1, c. 14, n. 28. t. 34, col. 256. Cf. *Confes.* l. 12, c. 6, n. 6, t. 32, col. 827.

Aussi l'âme a-t-elle une matière spirituelle : du moins on peut le penser sans inconvenance : « Quid nisi de materiali spirituali facta anima congruentius creditur ? » *De Gen. ad lit.* l. 7, c. 27, n. 39, t. 34, col. 370. — Au moyen-âge, ceux qu'on appelle les « augustiniens » admettaient la composition de matière et de forme dans les substances spirituelles. Cf. P. Mandonnet *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XII^e s.* Fribourg (Suisse), 1899, p. LXVI.

[3] Pour Platon, la matière, bien quelle ne soit qu'une négation, constitue cependant un principe réel, éternel, distinct de Dieu, et faisant du système un dualisme. Ce dualisme est exclu par saint Augustin, comme par la tradition chrétienne antérieure. C'est le sens de la création « *ex nihilo.* » M. A. Puech l'a remarqué à propos des apologistes : « Ils n'ont pas reconnu un second principe, éternel comme Dieu, même en le concevant, selon la métaphysique platonicienne, comme une pure négation. » *Les apologistes grecs du 2^e siècle de notre ère*, Paris 1912, p. 298.

[4] « Nec tempore primo factam; quia formae rerum exserunt tempora, illa autem erat informis... » *Confes* l. 12, c. 29, n. 40 infine, t. 32, col. 843.

c'est le son qui est informé pour que le chant existe [1]. Cela pourrait permettre de concevoir qu'elle existe sans les formes [2].

Saint Augustin démontre la création de la matière informe de la même manière que celle de la forme. Car enfin, pour être sans spécification, elle n'est cependant pas un pur néant [3]. Il faut savoir penser un intermédiaire entre le déterminé et le rien, et c'était une des misères d'Augustin manichéen que de ne pouvoir y réussir [4]. La matière n'est pas belle, mais elle peut le devenir : elle a donc une parenté, une affinité avec la Beauté ; elle ne lui est pas absolument étrangère; c'est son rapport à la Beauté qui la constitue : elle participe, à sa manière, à la Beauté, et c'est dire qu'elle en vient [5]. Etre seulement capable de détermination, sans être aucunement déterminé, c'est être aussi peu que possible, mais tout de même c'est être, et c'est découler de la source de tout ce qui est en quelque façon [6]. Tout, dans le monde, matière et forme, est créé ; il faut donc dire,

[1] « ... sonus formatur ut cantus sit. » *Ibid.* — Cf. *Ibid* . c.12, n. 15, et c. 15, n. 22.

[2] J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901, p. 308, et E. Portalié, art. *Augustin* (S[t]), *Dic. de Théol. cath.* col. 2351 interprètent différemment notre auteur. Il est certain que saint Augustin enseigne *qu'en fait*, matière et forme ont été créées en même temps. « Hoc ut informe esset non reliquisti » , *Confes.* l. 12, c. 12, n. 15, t. 32, col. 831. —Cf. *De Genesi ad. lit.* l. 1, c. 15, n. 29, t. 34, col. 257. Mais cela ne tranche pas la question de droit, aussi longtemps du moins qu'on n'a pas prouvé que la matière est créée.

[3] Au moyen-âge, l'école dite « augustinienne » présentait, entre autres caractéristiques, celle de ne pas voir dans la matière première « une pure potentialité, mais une actualité positive, quoique infime». P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] s.* Fribourg (Suisse), 1899, p. LXVI. C'était peut-être transformer la pensée d'Augustin en la transposant dans d'autres catégories.

[4] « Citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil. » *Confes.* l. 12, c. 6, n. 6, t. 32, col. 828.

[5] « In illo est omnium speciosissima species incommutabilis ; et ideo ipse unus est qui cuilibet rei, non solum ut pulchra sit, sed etiam ut pulchra esse possit attribuit. » *De fide et symbolo* c. 2, n. 2, t. 40, col. 182-183.

[6] « Hoc pene nihil, in quantum non omnino nihil erat, ab illo utique erat a quo est quidquid est, quod utcumque aliquid est. » *Confes.* l. 12, c. 15, n. 21, t. 32, col. 834.

en toute rigueur, que le monde a été fait de rien [1].

§ 3. — Les Idées créatrices.

Par l'analyse même qui révèle la contingence radicale des choses, saint Augustin découvre la cause de leur être. Les choses ne sont que des participations de la Vérité. La part d'être qu'elles possèdent leur vient de la Vérité considérée comme la synthèse éminemment simple des Idées. Par suite, les Idées ne doivent pas être conçues comme des représentations statiques et inertes, mais comme des énergies d'une fécondité illimitée. Essayons de comprendre leur activité. Mais notre auteur n'oubliera pas une de ses remarques les plus profondes : quand nous traitons de Dieu, il ne peut être question d'expliquer, mais de constater ; nous ne pouvons jamais dire, en rigueur de style : Dieu doit être ou agir de telle ou telle façon, mais simplement : Dieu est ou agit de telle façon [2]. Autrement nous le ferions inférieur à la règle de son être ou de son action. Nous ne dirons pas pourquoi l'activité de Dieu est créatrice, nous essaierons de mieux voir qu'elle l'est.

Dans ces limites, des images nous aideront à concevoir la

[1] « Quapropter rectissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo » conclut le *De fide et symbolo*, à la suite du texte précédemment cité (c. 2, n. 2, t. 40, col. 182-183).

On admet généralement — (M.N. Bouillet *Les Ennéades de Plotin*, t. 1, p. 429 — Rodier, art. *Plotin* de la G^de^ Encyclopédie — F. Picavet, *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*, Paris 1917, —) que Plotin enseigne la création de la matière et sa génération par l'Ame universelle. On peut citer pour ce sens : *Enn.* 1, l. 8, c. 7 fin — *Enn.* 2, l. 3, c. 17 — *Enn.* 2, l. 9, c. 12 — *Enn.* 3, l. 4, c. 1. — Mais on doit noter que les arguments de saint Augustin s'accomoderaient mal des déclarations qu'on lit dans ces textes. Ainsi Plotin déclare (*Enn.* 1, l. 8, c. 7, fin) que la matière n'a rien du premier « μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ » (éd. Didot, p. 43, l. 4) — et, dans *Enn.* 3, l. 4, n. 1 fin, que dans le corps la forme est la dernière trace des choses d'en haut « ἔσχατον τῶν ἄνω » (éd. Didot, p. 139, l. 19). — De plus, la manière des deux philosophes diffère. Plotin montre que, posé le Premier, la matière doit nécessairement exister. S. Augustin montre, que, posé la matière, elle doit être créée, refléter le Premier.

[2] « Habes etiam librum *De vera religione*, écrit l'évêque d'Hippone à son ami Evodius, quem si recoleres atque perspiceres, nunquam tibi videretur ratione cogi Deum esse vel ratiocinando effici Deum esse debere. *Epist.* 162, n. 2, (écrite vers 415) t. 33, col. 705. — Cf. *De lib. arbit.* l. 2, c. 12, n. 34, t. 32, col. 1259.

création : représentons-nous Dieu comme un foyer dont le rayonnement s'étend au loin, et perd, avec la distance, de son intensité et de sa richesse. Les êtres les plus rapprochés sont rendus capables d'intelligence et d'amour : c'est le monde des esprits ; les plus éloignés reçoivent une impression, de moins en moins vive, d'ordre et d'harmonie : c'est le monde des corps [1]. L'influence créatrice et la ressemblance avec Dieu sont choses corrélatives [2]. On peut ainsi concevoir l'univers comme une série ordonnée dont le degré supérieur est Dieu même, et dont les degrés inférieurs s'échelonnent selon leur plus ou moins grande participation à la nature divine. Comme le caractère de Dieu qui nous est le mieux connu est l'immutabilité, nous verrons les êtres descendre dans l'échelle des valeurs en proportion de leur capacité de changement. L'âme ne change que dans le temps ; les corps changent selon le temps et selon l'espace [3]. Dieu est la réalité sans dégradation, la Vérité [4]. Rien ne fait mieux saisir la dégradation progressive des êtres que de considérer les trois états selon lesquels est réalisée toute nature matérielle. Dans le Verbe vit son Idée, mais immuable et simple : aussi n'est-elle rien qui soit distinct du Verbe lui-même. Elle existe ensuite dans l'intelligence de certaines créatures raisonnables, et là, elle n'est pas encore dispersée dans l'espace, mais elle a commencé d'être, et elle reste dépendante de l'Idée qui est dans le Verbe et qu'elle participe ; enfin la créature est posée dans son genre propre, avec la dispersion de ses parties dans l'espace [5]. Cette doctrine revient à affirmer pour la vérité la possibilité de se réaliser à différents degrés qui se place-

[1] *De lib. arbit.* l. 2, c. 11, n. 32, t. 32, col. 1258.

[2] *De Civ. Dei* l. 12, c. 2, t. 41, col. 350 : « Rebus quas ex nihilo creavit esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus ; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. »

[3] *Epist.* 18, t. 33, col. 85.

[4] « Nulla degeneratione impediente perfectum. » *De beata vita* c. 4. n. 35, t. 32, col. 976.

[5] *De Genesi ad lit.* l. 2, c. 8, n. 19, t. 34, col. 270. Voir aussi : *De Civit. Dei* l. 16, c. 6, n. 1, t. 41, col. 484 : « Dei quippe sublimior ante suum factum locutio, ipsius sui facti est immutabilis ratio. »

ront d'autant plus bas dans l'être qu'ils seront plus distants de l'immutabilité.

Cette possibilité, la raison la conçoit et l'existence du monde oblige à l'admettre. Le mécanisme de la création n'en est pas expliqué ; ou plutôt, on voit que la création s'accomplit sans mécanisme, et que, du fait seul qu'elle existe, la Vérité a le pouvoir de produire ses participations. Afin de moins s'étonner d'une activité si simple et pourtant si féconde, que l'on considère l'influence de certains degrés d'être dans la production des degrés inférieurs : toutes nos actions, dans quelques vastes dimensions de l'espace ou du temps qu'elles se développent, ne sortent-elles pas de la conception intérieure qui s'en est d'abord formée dans notre esprit [1] ? L'œuvre d'art ne procède-t-elle pas de l'art qui réside dans le génie de l'artiste, et qui est supérieur à ses productions [2] ? Pourtant, et c'est là une supériorité, on ne trouve point dans la conception de l'artiste cette extension spatiale ou temporelle que réclament ses œuvres [3]. Une modification de l'âme d'un animal peut s'exprimer dans les formes ou la couleur de ses petits [4].

De même, le rythme de la vie végétative, qui se manifeste dans le mécanisme de la respiration et dans le battement du pouls, est dû à l'action de l'âme [5]. Et ce rythme s'accomplira avec une harmonie merveilleuse quand l'âme se trouvera unie aux Idées par la vision immédiate [6].

[1] *De Trinitate* l. 15, c. 11, n. 20, t. 42, col. 1073 : « Sicut de illo Verbo dictum est « omnia per ipsum facta sunt », ubi Deus per unigenitum Verbum suum praedicatur universa fecisse ; ita hominis opera nulla sunt, quae non prius dicantur in corde. »

[2] *De Genesi contra Manich.* l. 1, c. 8, n. 13, t. 34, col. 179 : « Noverat (artifex) intus in animo ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur. »

[3] *De vera religione* c. 22, n. 42, t. 34, col. 140 : « Nec ideo tamen ars ipsa qua versus fabricatur, sic tempori obnoxia est, ut pulchritudo ejus per mensuras morarum digeratur. »

[4] *De civit. Dei* l. 12, c. 25, t. 41, col. 374 ; item, *De Trinitate* l. 3, c. 8, n. 15, t. 42, col. 877 : à propos des brebis de Jacob qui naissaient bigarrées parce que leurs mères avaient regardé des branches bigarrées. S. Augustin conclut : « Quanta sit vis animae ad afficiendam atque mutandam materiam corporalem ... multus sermo est. »

[5] *De musica* l. 6, c. 3, n. 4, t. 32, col. 1065.

[6] « Numeros quibus agimus corpora, nulla inquietudine sentiemus et gaudebimus... » *De musica* l. 6, c. 15, n. 49, t. 32, col. 1189.

Cette action des natures créées nous aide à concevoir la fécondité de la nature créatrice ; mais il faut se hâter d'en corriger les imperfections. Dieu seul crée. Les autres êtres modifient du dehors une matière préexistante ; Dieu produit les natures mêmes [1]. Ainsi, saint Augustin se demande quelle coopération les anges ont fournie à l'œuvre des six jours. Il n'a jamais cru pouvoir la préciser ; mais il a nié avec énergie qu'elle consistât en une création [2]. Dans un ouvrage assez ancien [3], il l'assimile, en somme, à l'action de l'artiste qui communique à la matière la perfection de l'art, créée d'abord dans son propre esprit ; plus tard, il la compare au concours du cultivateur qui transforme par des greffes la vertu des arbres [4] ou qui fait venir les fruits de la terre [5]. Philon [6], les gnostiques, les platoniciens avaient admis d'autres créateurs que Dieu ; saint Augustin le reproche expressément à Platon, à Porphyre, et à d'autres platoniciens [7]. La doctrine des idées eût dû les préserver de cette erreur : puisque vivent en Dieu les idées de toutes choses, n'est-il pas clair que les choses doivent toutes venir de Dieu au même titre [8] ? Dès là qu'un être a quelque vérité, c'est la Vérité qu'il réclame pour auteur.

On voit quelle unité cette conception introduit dans l'univers ; les êtres divers ont en commun d'être les images d'une même Vérité ; c'est toujours cette Vérité qu'ils expriment avec une vérité décroissante ; c'est le même foyer lumineux qu'ils reflètent, mais avec un éclat de plus

[1] *De civit. Dei* l. 12, c. 25, t. 41, col. 375.

[2] *Ibid.*

[3] *De gen. ad lit. lib. imperf.* c. 8, n. 30, t. 34, col. 232.

[4] *De Genesi ad lit.* l. 9, cc. 15-18, vg.. n. 29, t. 34, col. 405.

[5] *De Civit. Dei* l. 12, c. 25, t. 41, col. 375 — *De Trinit.* l. 3, c. 8, nn. 13-14, t. 42, col. 876-877 ... : « quemadmodum terrae agriculturam »...

[6] « Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος » n. 24, Cf. J. Martin « *Philon* » pp. 78-84.

[7] *De Civit. Dei* l. 12, c. 26, t. 41, col. 375.

[8] « Et si Deus, quod assidue Plato commemorat, sicut universi mundi, ita omnium animaliuin species aeterna intelligentia continebat, quo modo non ipse cuncta condebat ? » *Ibid.*

en plus pâli, de plus en plus diffusé à travers l'espace et le temps [1].

§ 4. — Les degrés.

Ainsi est expliquée la manière dont saint Augustin s'élève d'ordinaire jusqu'à Dieu : il monte par le degré des créatures. A la rigueur, le plus infime des êtres suffirait pour faire concevoir Dieu. Mais d'ordinaire, il faut passer par divers échelons : on arrive ainsi plus aisément, plus sûrement, plus pleinement. En effet, de même que par leur imperfection les êtres découvrent leur propre indigence et leur condition de créature, de même, par la réalité qu'ils possèdent, ils expriment en quelque façon la perfection du Créateur. Plus ils sont élevés dans l'être, plus l'image qu'ils offrent de Dieu est ressemblante. A mesure qu'on approche du foyer, on en pressent mieux l'éclat et la chaleur. En remontant la hiérarchie des êtres, on arrive à Dieu, non point seulement par une opération logique qui s'accommoderait d'un minimum de pensée, mais par un enrichissement progressif de la contemplation. Sans doute, arrivé au plus haut des degrés créés, il faut encore faire un bond infini pour atteindre Dieu ; mais du moins, autant qu'on a pu, on a fortifié son regard, on s'est exercé à élever ses pensées, on a élargi et affermi le terrain d'où l'on s'élance. L'esprit a pris conscience de mettre dans l'idée de Dieu le plus réel des contenus. La beauté que l'on a contemplée se réalisant de plus en plus purement, d'abord dans l'éclat et l'ordre du firmament, puis dans la variété et l'harmonie des plantes et des fleurs, ensuite dans le charme des sensations et les

[1] Cf. *De lib. arbit.* l. 2, c. 11, n. 32, col. 1258. — Saint Augustin avait sans doute lu dans Plotin cette métaphore du foyer, d'ailleurs si naturelle ici. On a reproché à Plotin (vg. Rodier, art. *Plotin* de la G^de^ Encyclopédie) de se contenter, quand il traite de la fécondité de l'Un, de recourir à cette image ou à d'autres semblables. Mais Plotin, sans doute, et certainement saint Augustin ne prétendent pas expliquer la création. Selon notre auteur, l'existence du monde oblige à concevoir Dieu comme créateur ; donc l'être de Dieu est de soi fécond. Attendre que l'on explique pourquoi il l'est, c'est demander en somme pourquoi Dieu est Dieu, et à cette question, saint Augustin n'admet qu'une réponse : parce qu'il l'est.

merveilles de l'instinct, enfin dans la noblesse et la fécondité de la raison, quand l'instant viendra de la concevoir absolument pure, quelles richesses ineffables n'apparaîtra-t-elle pas contenir ? Si chacun des degrés successivement atteints a fait oublier et mépriser les degrés déjà traversés, quelles ne seront pas la transcendance et l'attrait du degré suprême, infiniment au-dessus du plus brillant de ses reflets [1] ? C'est bien cette élévation progressive que décrit saint Augustin quand il raconte les instants de sublime contemplation qu'il vécut à Ostie, accoudé auprès de sa mère à la fenêtre de leur hôtellerie : « degré par degré nous parcourûmes toutes les choses corporelles, et le ciel lui-même d'où la lumière du soleil, de la lune et des étoiles tombe sur la terre. Et nous montions encore, intériorisant nos pensées et nos paroles, admirant vos ouvrages ; et nous parvînmes à notre intelligence, et nous la dépassâmes pour atteindre la région de l'abondance inépuisable, celle où vous nourrissez Israël de la vérité, où l'on vit de cette sagesse qui fait toutes ces choses, et les passées et les futures ; et elle-même n'est point faite [2].... » C'est la même ascension qu'il propose dans le *De libero arbitrio* [3], et maintes fois ailleurs [4]. C'est elle, en particulier, qu'il expose longuement dans l'admirable livre dixième des *Confessions* [5] où, après avoir dépassé toutes les beautés, depuis celle des corps et de la lumière jusqu'aux insondables merveilles de son esprit, il atteint la Vérité elle-même, et transporté par ce qu'il en aperçoit, il s'écrie : « Je vous ai aimée trop tard, beauté si ancienne, et si nouvelle, je vous ai aimée trop tard [6] ! »

[1] « Quidquid te delectarit in arte, artificem commendat ; magisque si circumeas universa, consideratio concipit artificis laudem... At si in istis creaturis Dei sic laborat humanus sermo, in creatore quid agit, nisi sola restet sermone deficiente jubilatio. » *Enarratio in ps.* 26, n. 12, t. 36, col. 206. — « Si pulchra sunt quae fecit, quanto pulchrior est qui fecit ? » *Enarratio in ps.* 148, n. 15, t. 37, col. 1947.

[2] *Confes.* l. 9, c. 10, n. 24, t. 32, col. 774.

[3] l. 2, c. 16, n. 42, t. 32, col. 1263.

[4] Cf. *Enarrationes in ps.* 26, n. 12, — *in ps.* 148 n. 15, etc.

[5] Du chapitre 6 au chap. 26.

[6] Chap. 27, n. 38, t. 32, col. 795

De la sorte, toute chose peut être considérée comme un vestige de Dieu, comme un signe que Dieu nous fait de le regarder [1], comme une voix qui proclame Dieu [2]. En effet, quand notre attention a été attirée par la beauté d'une chose, spontanément nous voyons que cette beauté ne s'explique pas par elle-même, mais par la seule Beauté vraie. Saint Augustin détaillait ce processus à ses auditeurs d'Hippone, avec une parfaite clarté : « La terre attire votre attention : vous voyez sa beauté, sa fécondité, ses énergies, comment elle conçoit la semence, comment elle produit très souvent ce qui n'a point été semé ; vous voyez cela, et en considérant ainsi la terre, vous l'interrogez, pour ainsi dire. Votre examen l'interroge. Lorsque par cet examen admiratif vous l'avez bien scrutée et que vous avez découvert en elle une grande puissance, une grande beauté, une merveilleuse vertu, comme elle ne peut trouver en elle-même ni par elle-même une telle vertu, il vous vient aussitôt à l'esprit qu'elle n'a pas tiré d'elle-même son existence, mais de Dieu son Créateur. Et ce que vous avez découvert en elle, c'est la voix par laquelle la terre proclame son Créateur et vous amène à le louer. Quand vous considérez dans son ensemble la beauté de l'univers, ne l'entendez-vous pas vous répondre, tout d'une voix : « Ce n'est point moi qui me suis fait, c'est Dieu qui m'a fait [3] ? »

Rien de réel qui ne doive nous rappeler Dieu. Sans doute, l'intelligence nous le rappelle mieux, à la façon d'un miroir, le plus parfait que nous puissions connaître [4]. Mais tout y peut servir, même nos péchés et nos vices [5]. Tout plaisir

[1] « Vae qui derelinquunt te ducem, et oberrant in vestigiis tuis, qui nutos tuos pro te amant, et obliviscuntur quid innuas!... » *De lib. arbit.* l. 2, c. 16, n. 43, t. 32, col. 1264.

[2] « *Enarratio in ps.* 26, n. 12, t. 36. col. 206 : « ... et ipsae species creaturarum voces sunt quaedam creatorem laudantium. » Cf. *Enarratio in ps.* 148, n. 15 ; *Confes.* l. 10, c. 6, t. 32, col. 782-783. — « Vox quaedam est mutae terrae, species terrae. » *Enarratio in ps.* 144, n. 13, t. 37, col. 1878.

[3] *Enarrat. in ps.* 144, n. 13 in fine, t. 37, col. 1878-1879.

[4] « ... maxime per rationalem vel intellectualem creaturam» *De Trinitate*, l. 15, c. 20, n. 39, t. 42, col. 1088.

[5] « Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest? » *De vera religione* c. 39, n. 72, t. 34, col. 154. — et *ibid.* jusqu'au c. 49 inclus.

sensible, même coupable, consiste dans une convenance qui doit rappeler la suprême harmonie [1]. Qu'est-ce que l'orgueil « sinon un désir d'être seul, si cela était possible, à dominer toutes choses : c'est donc une imitation désordonnée du Tout-Puissant [2]. » La curiosité, cette avidité inquiète et volage de tout connaître, serait-elle possible sans un désir naturel de la vérité ? Elle peut donc nous révéler la Vérité [3]. En résumé, tout justifie la phrase de saint Paul constamment invoquée par saint Augustin : « Par ce qui a été fait, la nature invisible de Dieu est rendue visible à l'intelligence [4]. »

Art. II. — La conservation.

§ 1. — La création continuée.

Les choses ne sont tout entières et jusque dans leur fond le plus absolu, que des reflets de cette Vérité. Si l'acte créateur consiste à faire s'allumer des reflets de la vérité, il est clair que tous les êtres créés disparaîtraient, et pour ainsi dire, s'éteindraient, si la Vérité cessait de leur communiquer cet éclairement qui constitue leur être. « La force créatrice ne peut s'arrêter de protéger ce qu'elle a produit ni le laisser priver de cette forme (*species*) qui fait tout son être [5]. » Durer, pour les corps, c'est passer d'une forme à une autre : or, cette mobilité harmonieuse est une imitation de l'immuable réalité [6] : elle en est donc entièrement dépendante. Tout est maintenu, contenu dans l'existence, par une puissance présente à tout [7]. Ces notes qu'il écrivit à

[1] « Quaere in corporis voluptate quid teneat ; nihil aliud invenies quam convenientiam... Recognosce igitur quae sit summa convenientia. » *Ibid.* c. 39, n. 72, t. 34, col. 154.

[2] *Ibid*, c. 45, n. 84, t. 34, col. 160.

[3] *De vera religione* c. 49, nn. 94-95 t. 34, col. 164-165.

[4] *Epist. ad. Romanos* c. 1, v. 20 .— « Cum vides haec et gaudes, et attolleris in artificem, et invisibilia ejus, per ea quae facta sunt, intellecta contueris, *confessio ejus in cœlo et in terra.* » *Enarratio in ps.* 148, n. 15, t. 37. col. 1946.

[5] *De immortalitate animae*, c. 7, n. 14, t. 32, col. 1028.

[6] *Ibid* n. 15, col. 1029.

[7] « Praesente potentia tenet universum. » *Ibid.* n. 14, col. 1028.

Milan, tandis qu'il se préparait au baptême, saint Augustin n'a pu dans la suite que les développer et leur donner un tour scripturaire : « Si Dieu soustrayait aux choses son action, nous ne pourrions ni vivre, ni nous mouvoir, ni être. Il est donc évident que Dieu ne peut cesser d'agir pour gouverner ses créatures. Elles perdraient sur le champ les mouvements naturels par lesquels elles agissent et se développent, auxquels elles doivent toute leur nature et leur permanence dans leur espèce ; elles cesseraient d'être, si le mouvement de la Sagesse de Dieu, qui dispose tout suavement, leur était soustrait [1]. » Ces formes, ces mouvements, sans lesquels les choses ne seraient plus rien, sont ce que nous appelions tout à l'heure les participations, les traces, les signes, les images, les reflets de la Vérité. C'est donc la création même qui dure. Saint Augustin le dit expressément [2]. En quoi cette continuation de l'acte créateur diffère-t-elle de son commencement ? En ceci seulement, qu'elle n'amène à l'existence rien de vraiment nouveau [3].

§ 2. — Les raisons séminales.

Depuis le repos du septième jour, il ne se produit donc rien de nouveau. Cette affirmation est importante dans la cosmologie augustinienne [4]. Elle n'est cependant point

[1] *De Genesi ad lit.* l. 4, c. 12, n. 23, t. 34, col. 305.

[2] « ... quod Dominus ait, *Pater meus usque nunc operatur*, continuationem quamdam operis ejus qua universam creaturam continet atque administrat, ostendit. Aliter enim posset intelligi si diceret, *Et nunc operatur*, ubi non esset necesse ut operis continuationem acciperemus : aliter autem cogit intelligi cum ait, *Usque nunc*, ex illo scilicet quo cuncta cum conderet operatus est. » *Ibid.* col. 304.

[3] « ... ut jam novam naturam ulterius nullam conderet ; non ut ea quae condiderat continere et gubernare cessaret. » *Ibid*, col. 305. — Cf. pour la même doctrine, *De Genesi ad lit.* l. 5, c. 20, n. 40, t. 34, col. 335 — l. 9, c. 15, n. 27, col. 404. — *De Civit. Dei* l. 12, c. 25 in *Dn.*, t. 41, col. 375 : « Si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut antequam fierent non fuerunt. »

[4] Saint Augustin l'entendait néanmoins d'une manière très large. Selon lui, la création actuelle des âmes n'y serait point opposée, car Dieu opèrerait cette création « non instituendo quod non erat, sed multiplicando quod erat. » *Epist.* 166 (à S. Jérôme, en 415) c. 5, n. 12, t. 33, col. 726. Une conception aussi souple laisse tout son jeu à l'action des causes libres.

nécessitée par le système. Sans doute une certaine évolution y est impliquée. Les êtres finis, en effet, sont changeants et ils changent dans le temps : ils ne sont pas réalisés tout à la fois ; leur avenir est par suite précontenu dans leur présent sous peine de n'être point *leur* avenir. Néanmoins de nouvelles créations resteraient possibles. Rien dans ce système ne s'opposerait à ce que Dieu, aujourd'hui, tirât du néant de nouveaux êtres, comme il le fit au premier jour. Mais saint Augustin a cru devoir interpréter en ce sens les paroles de la Genèse : « et Dieu acheva le sixième jour les ouvrages qu'il a faits ; et Dieu se reposa le septième jour de tous les ouvrages qu'il a faits [1]. » Cette donnée acceptée,il en a rendu compte conformément à ses principes, et, à cette fin, il a développé la théorie des raisons séminales, ou, comme il s'exprime d'ordinaire, des raisons causales [2]. Nous connaissions déjà trois modes d'existence des choses : dans le Verbe, dans les intelligences créées, en elles-mêmes. Il faut maintenant en concevoir un quatrième. Si les choses ont toutes été créées pendant les six jours, ce qui pour saint Augustin signifie qu'elles l'ont été en même temps [3], et si d'autre part toutes n'ont pas apparu en même temps avec leur nature propre, mais seulement, comme nous le voyons encore, les unes après les autres, il faut admettre que dans la création primitive, outre les natures ouvertement réalisées, d'autres natures restaient secrètement enveloppées et ne devaient se découvrir et se manifester que, leur tour venu, dans la série des temps. Cette existence primitive, invisible, potentielle, cachée dans ses causes, de ce qui devait plus tard paraître dans l'univers,

[1] *Genèse* c. 2, v. 2, — Cf. *De Genesi ad lit.* l. 6, c. 11, n. 18, t. 34, col. 346.

[2] Nous avons rencontré une fois l'expression « quasi seminales rationes » *De Genesi ad lit.* l. 9, c. 17, n. 32, t. 34, col. 406 ; et deux autre fois le rapprochement de ces raisons avec la semence : « Datur quidem de seminibus ad hanc rem nonnulla similitudo. » *Ibid.* l. 6, c. 6, n. 11, col. 343. — et *ibid.* l. 7, n. 32, col. 367, et : « vis ... quasi praeseminata » l. 3, c. 14, n. 23, col. 289.

[3] « Istos dies sex ... simul fecit qui fecit omnia simul. » *De Genesi ad lit.* l. 4, c. 33, n. 52, t. 34, col. 318. Cf. Card. Billot, *Gregorianum*, Avril 1920, p. 181.

est l'existence dans les raisons causales ou séminales [1].

A chaque instant de la durée du monde, tout l'avenir existe de cette existence enveloppée, en gestation dans le présent [2] ; rien de réel qui ait échappé à ce stade embryonnaire [3]. Comment encore préciser ce mode d'exister ? Saint Augustin a le souci de ne pas se donner ici une simple satisfaction verbale [4]. Il ne s'agit pas de concevoir ces raisons comme des germes proprement dits, distincts, constitués à part, visibles comme tels : elles ne ressemblent aux germes que par leur puissance d'avenir [5]. Mais cette puissance d'avenir, si elle est une notion difficile, se laisse pourtant saisir à la réflexion ; elle est impliquée dans toute idée de causalité. Dans le frêle corps d'un enfant il y a les causes de sa future vigueur juvénile, comme dans le corps du jeune homme la décrépitude du vieillard est secrètement annoncée : cela est clair pour l'esprit [6]. De même, au premier matin du monde, les causes de toute son évolution résidaient en lui. Les unes déterminaient par avance quelle nature devrait surgir, et de quelle manière ; elles précontenaient le cours ordinaire et naturel des choses, celui qui se déroule quand les êtres soutenus par Dieu, déploient leurs puissances propres. Ainsi les êtres se reproduisent et se succèdent. Les autres impliquaient uniquement la possibilité de certains évènements, sans exclure, par elles seules, la possibilité des évènements contraires, Dieu se réservant d'intervenir, au moment voulu, pour diriger le développement dans le sens qu'il a éternellement choisi : les évènements qui arrivent de la sorte, permis par les lois

[1] « Invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta. » *De Genesi ad lit.* l. 6, c. 6, n. 10, t. 34, col. 343.

[2] « Sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium. » *De Trinitate*, l. 3, c. 9, n. 16, t. 42, col. 877-878.

[3] « Nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit. » *De Genesi ad lit.* l. 6, c. 11, n. 18, t. 34, col. 346.

[4] « Verendum est, ne ... putemur inania quaedam dicere. » *Ibid.* l. 7, c. 22, n. 32, t. 34, col. 367.

[5] *De Genesi ad lit.* l. 6, c. 6, nn. 10-11, t. 34, col. 343.

[6] *Ibid.* l. 6, c. 16, n. 27, col. 350.

du monde mais déterminés par une action spéciale de Dieu, ce sont les miracles. Ainsi, Sara, stérile dans sa jeunesse, enfanta dans sa vieillesse [1].

Cette participation de la vérité qu'est la raison causale ou séminale, faut-il la concevoir comme plus voisine de l'idée des choses dans les esprits créés que des choses elles-mêmes ? Si saint Augustin avait suivi Plotin, il aurait conçu la raison séminale comme une réalité encore spirituelle, toute proche d'être communiquée à la matière, mais résidant néanmoins dans l'Ame. Pour Plotin, en effet, la raison séminale est à l'Idée ce que la raison en général est à l'Intelligence, ce que la déduction est à l'intuition ; elle est un développement du contenu de l'Idée, une dispersion ordonnée, une extériorisation réciproque, mais liée, de ses éléments [2] ; toutefois, cet éparpillement de l'Idée, dont l'action va engendrer les réalités spatiales et temporelles, reste cependant en lui-même une réalité sans matière ; il habite dans la partie supérieure de l'Ame ; il y subsiste éternellement. La conception de saint Augustin est différente, sans toutetois cesser de s'inspirer de la théorie néoplatonicienne. C'est dans le monde réalisé, spatial et temporel, qu'il place les raisons causales ; c'est dans la terre qu'il trouve celle du corps du premier homme [3], comme celle de la plante est dans le germe. Elles consistent dans des dispositions et dans des virtualités du monde existant. C'est pourquoi, comme l'enfance et la jeunesse passent, ainsi passe notre existence « primordiale » insérée dans les

[1] « Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri vel ab ipso possit. » *De Genesi ad lit.* l. 9, c. 17, n. 32, t. 34, col. 406. — Cf. *ibid.* l. 6, c. 15, n. 26, col. 350.

[2] *Enn. IV* l. 4, c. 16. : « Ces parties sont également séparées, mais d'une manière différente, dans la raison séminale, de même qu'elles y sont également antérieures les unes aux autres d'une manière différente. » Trad. Bouillet t. 2, p. 352.

[3] « Erat et materies de qua formaretur, id est terra, in qua videri potest illa ratio velut in semine latuisse. » *De Genesi ad lit.* l. 7, c. 22, n. 32, t. 34, col. 367. — Cf. *ibid.* l. 6, c. 15, n. 26, col. 349.

choses avant notre apparition. Enfin, pour Plotin [1], l'Ame est surtout constituée par ces raisons séminales, comme l'Intelligence est constituée par les Idées. Pour saint Augustin, à l'époque même où l'existence de l'Ame du monde n'est plus claire à ses yeux, l'existence des raisons séminales reste certaine [2].

Les raisons séminales participent donc à la Vérité, à la façon des choses réalisées dans le monde. Tandis que les natures qui sont parvenues à se constituer déroulent actuellement leurs mouvements et leurs nombres, leurs raisons séminales consistaient en d'autres mouvements et d'autres nombres qui précontenaient, secrètement et virtuellement, ceux qui ont enfin apparu [3]. Mais raisons et natures reflètent la vérité, comme la reflètent, dans un autre ordre, des prémisses et leur conclusion. Il faut concevoir les raisons séminales comme des germes invisibles se développant et mûrissant pour ainsi dire jusqu'au moment où ils amènent la production d'un germe visible. Celui-ci, résultat du long travail des raisons séminales, contient encore en lui-même à l'état de raison, tout ce qu'on verra s'épanouir dans l'individu sorti de lui [4]. Rapprochées des choses par leur existence dans la matière, les raisons séminales imitent la puissance créatrice des Idées

[1] *Enn. IV* l. 3, c. 10, in fine : « Elle (l'Ame) leur (aux corps) donne également les formes dont elle possède les raisons. Or, elle possède les raisons de toutes choses, même des dieux. » Trad. Bouillet, t. 2, p. 287.

[2] « Magna atque abdita quaestio est », dit de l'existence de l'Ame du monde saint Augustin, déjà en l'an 400. — (*De consensu Evangelistarum* l. 1, c. 23, n. 35, t. 34, col. 1058) — un peu avant l'époque de la théorie des raisons séminales du *De Genesi ad lit.* et du *De Trinitate.*

[3] « Educantur in promptu numeri occulti. » *De Genesi ad lit.* l. 6, c. 16, n. 27, t. 34, col. 350.

[4] « Habent in ratione, non in mole ... ipsa jam membra omnia sunt latenter in semine, cum etiam natis nonnulla adhuc desint... In qua ratione uniuscujusque materiae indita corporali jam quodammodo, ut ita dicam, *liciatum* esse videtur, quod nondum est, imo quod latet, sed accessu temporis erit, vel potius apparebit. In hac ergo, infans jam brevis aut longus est, qui brevis longusve futurus est. » *De civit. Dei* l. 22, c. 14, t. 41, col. 777. — Le mot « *liciatum* » est aussi employé pour les raisons causales proprement dites, avant la formation du germe visible : « inerat jam omnibus animatis corporibus vis quaedam naturalis, et quasi praeseminata et quodammodo liciata primordia futurorum animalium. » *De Genesi ad lit.* l. 3, c. 14, n. 23, t. 34, col. 289.

dans le Verbe par leur vertu active et par leur fécondité. Aussi, à les considérer, est-on aidé à mieux concevoir la création.

Durer, pour le monde, c'est évoluer : tel est le sens de la théorie des raisons séminales. La cosmologie de saint Augustin est un évolutionisme. Soutenues, continuées et mues par Dieu, les virtualités créées au commencement produisent au cours des siècles l'histoire entière du monde. Comme nous ne saisissons à aucun moment ces virtualités en elles-mêmes, nous ne pouvons juger de leur puissance que par les résultats qu'elles amènent. C'est à l'observation, vulgaire et scientifique, de nous révéler leur énergie. Dans les limites de l'expérience ordinaire, une fève ne sort pas d'un grain de froment [1]. Si elle en sortait indépendamment de tout miracle, il faudrait simplement conclure que le grain de froment en contenait, liée à telles circonstances données, la raison séminale. C'est ainsi que saint Augustin expliquait comment certains animaux pouvaient, selon la croyance du temps, naître de la décomposition d'autres animaux [2]. L'hypothèse transformiste ne pouvait se présenter à l'esprit d'Augustin : mais on voit que, fût-elle vérifiée, cette hypothèse ne troublerait en rien son système [3].

Art. III. — La Providence.

§ 1. — Le fait.

L'un des phares les plus puissants qui aient constamment

[1] *De Genesi ad lit.* l. 9, c. 17, n. 32, t. 34, col. 406.

[2] *Ibid.* l. 3, c. 14, n. 23, t.34, col. 289.

[3] L'abbé J. Martin — (*St. Augustin*, Paris, 1901, p. 314) — et le P. Portalié — (art. *Augustin* du Dict. de Théol. cathol. col. 2353) — écrivent que S[t] Augustin a déclaré impossible la transformation des espèces. Mais le texte qu'ils allèguent, celui de la note précédente, — (« de grano tritici non nascitur faba ») — ne semble pas avoir une telle prétention. Saint Augustin n'envisageait pas les conditions sous lesquelles est présentée la doctrine transformiste. Dans les limites de l'expérience ordinaire, il est admis par tous, aujourd'hui encore, qu'une fève ne sort pas d'un grain de blé. Il nous paraît plus juste de dire que le docteur d'Hippone n'a pas songé au transformisme, mais que son système fournirait au transformisme, le cas échéant, une expression philosophique rationnelle. Ce dernier point est d'ailleurs noté par l'abbé Martin, *ibid.* p. 314.

éclairé la pensée de saint Augustin, est, sans contredit, sa notion de la Providence. Pendant les premières années qui suivent sa conversion, il explique, contre les manichéens, qu'en aucun cas, on ne peut rendre Dieu responsable d'aucun mal et que néanmoins il n'existe pas de principe mauvais. La sainteté de Dieu ainsi placée hors de cause, il a pu ensuite montrer hardiment aux pélagiens, à partir de 412, toute l'étendue du mal dans la création. De la sorte, les deux attitudes intellectuelles de sa vie chrétienne, si opposées en apparence, ne se contredisent pas, mais se complètent. Elles se rattachent à l'idée de Providence, et s'unifient en elle. Aussi saint Augustin, après avoir pendant près de quinze ans de lutte ardente, insisté sur les misères de l'homme, ne renie-t-il aucunement l'ouvrage qu'il avait écrit avant son épiscopat, pour montrer que rien dans les créatures n'est indigne du Créateur [1]. Or, sa doctrine sur la Providence, doctrine qui domine toute l'histoire de sa pensée, saint Augustin l'a formée en approfondissant l'idée de la Vérité créatrice, telle que nous venons de l'exposer : c'est ce point qu'il nous faut maintenant préciser [2].

Saint Augustin indique lui-même, au livre VII des *Confessions*, comment il acquit, non pas la croyance en la Providence — cette croyance ne l'avait jamais quitté [3] — mais l'intelligence de la Providence. Au sens vulgaire, il y a une Providence si les choses d'ici-bas sont administrées avec ordre, justice et bonté. Les manichéens, admettant l'existence d'un principe mauvais, d'une substance mauvaise, limitaient et, équivalemment, niaient la Providence :

[1] Dans les *Rétractations* (426-427), il approuve son *De libero arbitrio*, écrit de 388 à 395. Un passage d'extrême importance. — (*Rectract.* l. 1, c. 9, n. 6, t. 32, col. 598) — explique, en somme, que les principes du *De lib. arbit.* suffiraient à justifier philosophiquement tous les maux présents, ou du moins leurs sources essentielles, l'ignorance et la difficulté. La notion scripturaire du péché originel n'apporterait ainsi, au fidèle, qu'un surcroît de lumière. Nous voilà loin du jansénisme.

[2] Plus tard, saint Thomas d'Aquin mettra le même lien entre la doctrine des Idées et celle de la Providence : « Ponimus etiam, quod per divinam Providentiam definiuntur omnia singularia, et ideo oportet nos singularium ponere ideas. » *Quaestiones disputatae de Veritate*, quaest. 3, art. 8.

[3] *Confes.* l. 6, c. 5, n. 7, t. 32, col. 723.

le chaos et la méchanceté présidaient à la marche du monde au même titre que l'harmonie et que l'amour. Saint Augustin vient de lire Plotin ; de tout son esprit, de toute son âme, il réfléchit sur sa lecture. Ce qu'il perçoit d'abord, c'est l'existence de la Vérité, de la Vérité créatrice [1]. Mais aussitôt après, ce qui lui apparaît, c'est que tout ce qui est, est bon [2] : c'est la Providence. Cherchons dans ses premiers ouvrages le détail des pensées qui amenèrent et affermirent cette conquête.

Au début du *De ordine*, écrit dès les premiers jours de Cassiciacum, nous trouvons déjà tous les chefs d'idées que l'auteur développera jamais sur la Providence. En particulier, on y voit que s'il étend à tout ce qui est la présence bienfaitrice de Dieu [3], c'est parce qu'en tout être, fût-ce dans le corps d'un puceron, il découvre d'admirables proportions [4], et que là où elles n'apparaissent pas, la faute en est, dit-il, à la myopie du spectateur [5]. Or, ces proportions partout répandues, et qu'Augustin et ses disciples admirent dans un combat de coqs, dans l'ordonnance de la lutte, dans la cambrure triomphale du vainqueur, dans l'affaissement informe du vaincu, dans le plaisir des spectateurs [6], que sont-elles sinon une imitation de la beauté véritable [7] ? Mais cette imitation s'étend aussi loin que la création : Providence et création sont donc une même chose. Fort de cette certitude, Augustin sait qu'aux difficultés les plus troublantes il y a une réponse. Celui qui connaîtra la Beauté suprême ne se laissera émouvoir par aucune objection : il verra que d'elle tout vient et vient

[1] *Ibid*, l. 7, cc. 10-11, col. 742.

[2] *Confes.* l. 7, c. 12, n. 18, t. 32, col. 743. : « Quaecumque sunt, bona sunt. »

[3] « Desertum Deo quidquam credere, cum imperitissimum, tum etiam periculosissimum animo sit. » *De ordine* l. 1, n. 1, t. 32, col. 978.

[4] « ... tam rata subtilique dimensione vel minutissimorum quorumque animalium membra figurantur. » *Ibid.* n. 2, col. 979.

[5] *Ibid.* : « Si quis tam minutum cerneret... »

[6] *De ordine* l. 1, c. 8, n. 25, t. 32, col. 989.

[7] *Ibid.* n. 26 col. 989 : « Ubi non imitatio verissimae illius pulchritu... ? »

avec ordre : c'est la conclusion du traité [1]. Nous trouverions la même pensée dans les *Soliloques* [2], dans le *De moribus Manichæorum* [3] et surtout au sixième livre du *De musica* : « Rappelons... que la Providence divine, par laquelle Dieu a tout créé et gouverne tout, procure que l'âme coupable, et même malheureuse, soit soumise aux nombres, et introduise les nombres jusqu'aux derniers stades de la corruption de la chair : et ces nombres peuvent bien n'avoir qu'une beauté de plus en plus amoindrie, mais jamais ils ne peuvent manquer de toute beauté. » Pourquoi cela ? Parce que l'être n'est qu'une tendance à l'unité, à la proportion, à l'ordre [4].

Mais venons aux traités qui donnent cette doctrine avec plus de développement et de netteté : le *De vera religione* et le troisième livre du *De libero arbitrio*. Avoir une forme, une beauté, une bonté, c'est participer à la Forme suprême, à la Beauté vraie, au souverain Bien ; c'est être créé. Or, tout a une forme, ou du moins — s'il est question de la matière informe — un commencement de forme, une aptitude à la forme : tout ce qui est n'existe donc que dans la mesure où il reçoit de Dieu forme, beauté, bonté : mais la Providence, c'est précisément Dieu communiquant forme, beauté, bonté. Il est donc impossible qu'une chose soit, et qu'elle ne sorte pas, pour ainsi dire, du cœur de la Providence [5]. Aussi, dans le passage de *De vera religione* que nous analysons, saint Augustin prouve-t-il du même coup et la création de toutes choses par Dieu, et l'universelle Pro-

[1] « Nihil futurum esse, quod non sit apud Deum, ex quo necesse est ordine omnia fieri. » *De ordine* l. 2, c. 19, n. 51, t. 32, col. 1019.

[2] « Deus a quo dissonantia usque in extremum nulla est. » *Solil.* l. 1, c. 1, n. 2, t. 32, col. 869. C'est l'affirmation. Voici l'explication (n. 3) : « Deum bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. »

[3] « Deus summum bonum est, et ea quae fecit bona sunt omnia. » *De moribus Manich.* c. 4, n. 6, t. 32, col. 1347 ; et cette maxime décisive du c. 6, — (n. 8, col. 1348) — : « quae tendunt esse ad ordinem tendunt. »

[4] *De musica* l. 6, c. 17, n. 56, t. 32, col. 1191.

[5] « Quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est ; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit et ex Deo erit. Nam quoniam summa species summum bonum est, minima species minimum bonum est. » *De vera religione* cc. 18-19, n. 35, t. 34, col. 137.

vidence [1]. Plus limpide encore, et absolument décisif, est le passage suivant du *De libero arbitrio*. Saint Augustin vient d'établir la création des formes finies et de conclure : « Et le corps et l'âme reçoivent leur forme d'une forme immuable et éternelle. » Il ajoute : « *C'est cela même* qui fait aussi comprendre — « Hinc etiam comprehenditur » — que tout est régi par la Providence. En effet, s'il est vrai qu'aucun être ne subsisterait si on lui enlevait toute forme, la forme immuable, qui fait subsister les choses mobiles et pénètre d'harmonie leur être et leur action, cette forme est leur providence [2]. » Rien ne peut être s'il ne vient de la Vérité et la Vérité ne peut être créatrice sans être Providence. Du foyer de l'intelligibilité, l'intelligible seul, l'ordonné, le beau, le bien, peut rayonner. Tout ce qui est réel est rationnel.

Aussi saint Augustin est-il assuré que l'univers, dans l'ensemble comme dans le détail, ne renferme rien que de sage et de providentiel [3]. Il loue Plotin, qui montre par la beauté des fleurs et des feuilles, que la Providence descendant du Dieu suprême dont la beauté est intelligible et ineffable, arrive jusqu'à notre monde terrestre et inférieur [4]. Lui-même, recherche et admire constamment l'ordre, la convenance, l'harmonie du monde ; il célèbre le charme de la lumière matérielle, il considère chez les insectes la proportion de leurs membres et de leurs mouvements [5] ; il est certain de l'harmonie intime des parties les moins connues, les moins attrayantes du corps humain : « Qui connaît en effet de quelle manière les membres sont reliés entre eux, avec quelle perfection ils sont combinés?...

[1] Le texte précédent continue ainsi : « Ergo ex Deo est etiam minima species. »

[2] *De lib. arbit.* l. 2, c. 17, n. 45, t. 32, col. 1265. — *De Genesi ad lit.* l. 4, c. 5, n. 12, t. 34, col. 300.

[3] « Intuens ergo et considerans universam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in via se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi. » *De lib. arbit.* l. 2, c. 17, n. 45, t. 32, col. 1265. — Cf. *Confes.* l. 8, c. 3, n. 8, t. 32, col. 752.

[4] *De Civit. Dei* l. 10, c. 14, t. 41, col. 292. Cf. Plotin, *Enn. III* l. 2, c. 13.

[5] *De Ordine* l. 1, c. 1, n. 2, t. 32, col. 979.

Celui qui a étudié l'harmonie des membres de l'homme entre dans une telle admiration, dans un tel ravissement qu'il met à juste titre cette harmonie au-dessus de toute beauté sensible [1]. » Mais il n'est pas nécessaire d'avoir étudié comme les médecins ; tout homme qui considère avec un peu d'intelligence et d'attention l'organisme d'un animal quelconque, « ne doit-il pas s'écrier que, pas un instant, Dieu,d'où viennent la proportion, la symétrie et l'harmonie, ne cesse de le gouverner [2] » ? Avec la Genèse, il remarque, sans se lasser, que Dieu a fait l'univers très bon ; outre l'excellence des parties, il faut considérer la perfection du tout : « Le tout n'est pas seulement bon, mais très bon, et par cela seul qu'il est le tout [3]. »

Le développement de la création au cours des siècles apparaît à saint Augustin comme renfermant une mesure, une distribution, une mélodie, toutes semblables à celles qu'un artiste répand dans un hymne. « Les êtres naissent et meurent selon des intervalles, qui, comme s'ils étaient, dans le cantique merveilleux des choses qui passent, les syllabes et les mots des parties du temps, ne sont ni plus longs ni plus brefs que ne le demande la mélodie conçue et déterminée à l'avance [4]. »

L'histoire et la musique expriment, par des rythmes analogues, la suprême harmonie. Une société peut être assimilée à un concert. C'est en chantant que David a prophétisé la cité céleste, car « l'arrangement judicieux et proportionné des sons symbolise par l'accord qui en résulte l'unité harmonieuse d'une cité bien ordonnée [5]. »

[1] *Sermo* 243 c. 4, t. 39, col. 1145. Voir tout le sermon.

[2] *De Genesi ad lit.* l. 5, c. 22, n. 43, t. 34, col. 377.

[3] *De bono viduitatis* (écrit vers 414), c. 6, n. 9, t. 40, col. 435 : « Non tantum bona, sed etiam valde ; non ob aliud, nisi quia omnia. »

[4] *Epist.* 166 (à S. Jérôme, en 415) c. 5, n. 13, t. 33, col. 726. Cf. *Ep.* 138 (à Marcellin, en 412) c. 1, n. 5, t. 33, col. 527 : « ... novit quid cuique tempori accomodate adhibeatur ; quid quando impertiat, addat, auferat, detrahat, augeat, minuatve, immutabilis mutabilium, sicut creator, ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cujus particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris excurrat. »...

[5] *De Civit. Dei* l. 17, c. 14, t. 41, col. 547.

Il n'y a donc pas, pour concevoir l'action de la Providence, à imaginer en Dieu une activité distincte de celle par laquelle il crée : le monde se déploie et s'avance selon des modes intelligibles et harmonieux, simplement parce qu'il procède de la Vérité, lieu de l'intelligibilité et de la beauté. Dieu mène le monde comme il le conserve, comme il le crée, par sa seule présence [1]. L'effort, le calcul, la prévision proprement dite doivent être exclus [2]. Le poème unique, qui est le monde, et qui exprime dans ses strophes multiples et successives quelque chose de la Vérité immuable, se chante éternellement dans le Verbe, ramené à la parfaite unité, identique au Verbe, capable par sa seule existence, de produire, sans changer en lui-même, un écho extérieur, mais admirable encore, de son intérieure harmonie [3]. En un sens très vrai, on peut dire que l'ordre de l'univers, loin d'avoir été constitué par la combinaison réfléchie d'éléments étrangers les uns aux autres, a d'abord et éternellement été réalisé de soi, dans l'infini et dans l'absolu, et que sa descente dans l'espace et dans le temps consiste dans une extériorisation appauvrissante, dans une expansion débilitante de ce qui, de soi, concentre dans une simplicité parfaite toute richesse et toute force. Il faut seulement bien noter, si l'on veut comprendre saint Augustin, que le Verbe, identique à ce qui est vie en lui, est *par là même* distinct de ce qui, hors de lui, imite, d'une façon forcément dégradée, cette vie. Mais l'ordre, de soi, n'est pas surajouté à l'être ; il est identique à l'être. C'est pour éviter un finalisme anthropomorphique que saint Augustin a si intimement unifié les idées de création et de providence, les idées d'être, d'ordre et de bonté.

Nous avons vu saint Augustin donner lui-même comme point de départ de ses réflexions sur la Providence, la lecture qu'il avait faite de quelques ouvrages de Plotin. En

[1] « Praesentia majestatis facit quod facit : praesentia sua gubernat quod fecit. » *In Joan. tract.* 2, n. 10, t. 35, col. 1393.

[2] *De div. quaest. ad Simpl.* l. 2, qu. 2, n. 2, t. 40, col. 138-139.

[3] Cf. *Epist.* 14, (à Nébridius, vers 390) n. 4, t. 33, col. 80.

fait, Plotin énonce, avec une grande clarté, 1° que du fait que l'Intelligence est créatrice, il y a une Providence ; 2° que la Providence ne procède point par délibération [1]. Citons un texte très plein : « La Providence universelle consiste en ce que l'univers est conforme à l'Intelligence et que l'Intelligence est antérieure à l'univers, non dans le temps, mais parce que l'Intelligence précède par sa nature le monde qui procède d'elle, dont elle est la cause, l'archétype et le paradigme, et qu'elle fait toujours subsister de la même manière [2]. »

§ 2. — La question du mal.

Saint Augustin insista beaucoup, sa vie durant, sur cette conception positive de la Providence. C'est qu'il avait besoin de s'y appuyer de toutes ses forces pour faire face à la formidable question qui, sous une forme ou sous une autre, se dressa constamment devant lui : si tout est bien, d'où vient donc le mal ? Car de nier l'existence du mal, il n'y songea jamais ; jeune homme, il s'était fait manichéen ou, du moins, il l'était resté pour la comprendre ; vieilli,

[1] *Enn. III* l. 2, c. 1 — et *Enn. IV* l. 4, c. 12.

[2] *Enn. III* l. 2, c. 1, trad. Bouillet, t. 2, p. 21 ; éd. Didot, p. 118, ll. 23 sqq. Plotin, donc, pas plus que saint Augustin, ne pense « qu'il pourrait ne pas y avoir d'ordre du tout » ; et si la philosophie ancienne a souvent parlé d'une matière à laquelle s'ajouterait l'Idée, afin d'expliquer l'ordre des choses, son intention était d'expliquer, non pas l'apparition de l'ordre — (il réside éminemmment dans l'Idée) — mais de comprendre l'apparition d'un ordre fini. L'ordre et l'être sont nécessaires,et c'est pourquoi les idées de néant et de désordre sont des pseudo-idées. Il nous semble que ces remarques pourraient émousser plus d'une critique que fait M. Bergson à la théorie des Idées. (Cf. *L'evolution créatrice* p. 252. Cf. aussi pp. 239 et 342, sqq.) — M. Bergson concède d'ailleurs,(p. 229 note 1), — et le point est d'importance —, que la conception du λόγος (raison), dans Plotin rend heureusement compte du passage d'un « état simple » à l'ordre spatial. De même, il dit ailleurs — (lettre à J. de Tonquédec, *Etudes* t. 130 p. 516) — qu'en établissant l'impossibilité du néant. — (impossibilité que, consciemment ou non, n'auraient pas admise, pense-t-il, les partisans des Idées, *L'Evol. créat.* p. 323) — il a simplement montré que « quelque chose a toujours existé » : en quoi, croyons-nous, il est d'accord avec Platon, Plotin et saint Augustin. Voir dans les *Etudes* (t. 114, p. 584), à propos de M. Bergson, et de la plume de J. de Tonquédec, le remarquable exposé d'un finalisme que saint Augustin aurait avoué pour sien.

il écrivait, au livre XIX de la *Cité de Dieu*, des chapitres [1] qui témoignent avec quelle acuité d'esprit et de cœur il la percevait. D'où vient donc le mal ?

Le saint docteur fait une remarque profonde qui atteint, dans leur principe, toutes les objections possibles contre la Providence. Quand un homme dit : ceci ne devrait pas être, ne prétend-il pas le décider au nom des idées de beauté, de justice et de bonté imprimées dans l'esprit de l'homme ? Mais qui les y a imprimées, sinon celui qui est la Beauté, la Justice, la Bonté ? Si vraiment ceci ne devrait pas être, Dieu ne l'aurait-il pas vu, Dieu l'aurait-il voulu ? Est-il moins clairvoyant, ou moins bon, que ceux dont il a formé la pensée et le cœur [2] ?

Mais si nous sommes sûrs à l'avance que toutes les œuvres de Dieu sont justifiées, ne découvrirons-nous pas les principes qui nous permettront de les justifier nous-mêmes ? : « Je m'épuisais à chercher d'où vient le mal, a dit saint Augustin, et avec quelles douleurs d'enfantement, avec quels gémissements, mon Dieu [3] ! » La lumière se fit pour lui le jour où approfondissant les livres plotiniens, il put s'écrier : le mal n'est pas une substance [4] ! Cela seul ruinait le manichéisme. Le mal n'est pas une substance, précisément parce que toute substance est bonne, étant ou le Bien véritable ou une participation du Bien véritable : l'absence de tout bien c'est le néant. C'est de la sorte que saint Augustin a raisonné, dès l'abord [5]. Mais il en résulte aussitôt cette proposition paradoxale, — et l'étude du problème du mal consiste à la comprendre — : c'est dans une substance bonne que se trouve le mal. Il est une corruption, une perturbation, un amoindrissement du bien de la sub-

cc. 5-9.

[2] « Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare, quod creaturae artificem fugerit. Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit, Melius hoc fieretquam illud, si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. » *De lib. arbit.* l. 3, c. 5, n. 13, t. 32, col. 1277

[3] *Confes.* l. 7, c. 7, n. 11, t. 32, col. 739.

[4] *Ibid.* c. 12, n. 18, col. 743.

[5] Cf. *De ordine* l. 1, c. 1, n. 2, t. 32, col 979 — *De moribus Manich.* c. 6, n 8, t 32, col. 1348.

stance. C'est une notion relative [1]. Rendre raison du mal, revient à s'expliquer l'amoindrissement du bien et les modes divers de cet amoindrissement.

A. La dégradation.

Condamner la dégradation du bien, en général, qu'est-ce autre chose que condamner toute création : si la vérité fait participer d'autres êtres à sa plénitude, elle ne peut se communiquer à eux pleinement : autrement, ces êtres se confondraient avec elle et ne constitueraient point d'*autres* êtres. Ils ne la participeraient point, ils l'égaleraient jusqu'à l'identité. Mais n'est-il pas préférable d'être d'une manière finie que de n'être pas ? L'amour de l'être est au cœur de tout ce qui est. Ceux-là même qui se tuent, cherchent, non pas le néant, mais le repos qui leur apparaît comme un accroissement d'être [2]. Qu'on ne dise pas que Dieu aurait dû créer seulement les natures supérieures : les choses inférieures ont une valeur ; avec elles, l'univers vaut mieux que sans elles [3]. Il faut donc louer Dieu de ce qu'il a étendu sa bienfaisance jusqu'aux degrés les plus éloignés de sa perfection, au lieu de garder jalousement pour lui seul le bonheur d'exister [4].

De plus, la perfection d'une nature finie n'a aucun droit à demeurer dans tout l'éclat qui lui est propre ; par elle-même, étant néant, elle est déficiente ; elle a une tendance à s'obscurcir, à se dégrader. En fait, beaucoup de natures finies s'amoindrissent ainsi. Certes, ce n'est plus leur bien

[1] *De moribus Manich.* c. 5, n. 7, t. 32, col. 1347-1348.

[2] « Cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est magis esse desiderat. » *De lib. arbit.* l. 3, cc. 6 8 t. 32, col. 1279-1282. — La citation est extraite du n. 23, c. 8, col. 1282.

[3] « Meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora. » *Confes.* l. 7, c 13, n. 19, t. 32, col. 744.

[4] Vg. *De lib. arbit.* l. 3, c. 9, n. 24, t. 32, col. 1282. — Platon a expliqué l'origine du monde par l'absence de jalousie dans le Bien. « Ἀγαθὸς ἦν· ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος... » *Timée*, éd. Didot, t. 2, p. 205, l. 13 sqq. Saint Augustin a très probablement lu le *Timée*, qu'il utilise souvent dans le *De Civitate Dei* ; il l'a peut-être connu de bonne heure dans la traduction de Cicéron.

particulier qui le demande : mais le bien de l'ensemble l'exige ou du moins s'en accommode.

Ici, il importe de considérer les créatures raisonnables à part de celles qui ne le sont pas. Pour ces dernières, leur corruption ou leur destruction se légitiment aisément. Le monde par sa nature changeante est soumis au temps ; mais le temps ne se conçoit que par la disparition du présent dans le passé pour l'avènement du futur. L'ordre total est constitué par un mouvement harmonieux de génération et d'évolution : les êtres naissent, croissent, déclinent et meurent pour entretenir ce mouvement. Ainsi, dans une mélodie, les sons divers commencent, s'enflent et meurent pour que la phrase musicale se constitue ; ainsi encore dans un discours, les paroles font place aux paroles, pour que la pensée de l'orateur arrive à s'exprimer toute [1]. Mais la décadence elle-même ne va pas sans beauté propre : elle exalte par contraste la splendeur de la nature intègre ; si elle s'accompagne de douleur physique, cette douleur, protestation de l'âme contre la désagrégation de son corps, manifeste combien est tenace l'amour des créatures pour l'unité, dont la source est en Dieu [2]. Quant aux parties laides que nous remarquons, à un instant donné, dans la nature et particulièrement dans les êtres vivants, il suffit de les considérer dans le tout qu'elles servent à constituer pour en reconnaître aussitôt l'ordre et la raison. Les membres moins beaux se trouvent dans un organisme, parce qu'ils y sont nécessaires ; mais à cause de leur grossièreté, ils y sont au second plan et, en quelque sorte, cachés [3].

Mais c'est surtout dans les créatures raisonnables et libres que saint Augustin s'est efforcé d'expliquer la présence du mal. Là encore, cependant, il faut distinguer la

[1] « Omnia temporalia quae in hoc rerum ita locata sunt, ut, nisi deficiant, non possint praeteritis futura succedere, ut tota temporum in suo genere pulchritudo peragatur, absurdissime dicimus non debere deficere. » *De lib. arbit.* l. 3, c. 15, n. 42, t. 32, col. 1292. Cf. Plotin *Enn. III* l. 2, c. 4.

[2] *De lib. arbit.* l. 3, c. 23, n. 69, t. 32, col. 1305.

[3] « Nec necessaria deesse, nec indecora eminere » *De ordine* l. 2, c. 4, n. 12, t. 32, col. 1000. Cf. Plotin, *Enn. III* l. 2 c. 8.

misère et le péché. La misère peut exister sans être un châtiment. C'était en effet une prétention insoutenable que celle des stoïciens. D'après ces philosophes, le sage échappe à toute misère. Mais si dans ses tout premiers dialogues, Augustin décrit le bonheur terrestre du sage avec une exagération qu'il s'est reprochée [1], et qui d'ailleurs semble bien théorique et littéraire, il ne tarde pas à déclarer que les stoïciens ne pouvaient sérieusement faire qu'une chicane de mots [2]. Le sage souffre, de quelque nom qu'on appelle sa souffrance. Mais sa souffrance est un bien : elle l'instruit, elle parfait sa sagesse, elle augmente sa récompense : le premier livre de la *Cité de Dieu* est un traité de la bonne souffrance. Pour d'autres que le sage, elle est la voie de la sagesse : ses désillusions de manichéen, ses épreuves de professeur, sa faiblesse de poitrine et ses maux de gorge, toutes ces misères n'amenèrent-elles pas Augustin, qui voguait au hasard, à faire voile vers la patrie [3] ? Les revers de fortune de son ami Romanianus ont eu un effet tout semblable [4]. Quant aux méchants, leurs malheurs sont des châtiments. N'est-ce pas juste ? Et ce qui est juste est-il blâmable [5] ? En ce monde d'ailleurs, le châtiment lui-même fait office de remède. Vraiment, il n'existe qu'une espèce de mal qui fasse difficulté, le mal moral, le péché. Celui-là en effet présente un caractère spécial. Il n'est pas une simple limitation ; il est, au sens strict, une privation, il est digne de blâme ; en un sens, il ne devrait pas être... Comment se fait-il qu'il soit [6] ?

B. La liberté.

La réponse comprend deux assertions, toutes deux

[1] *Retract.* l. 1, c. 2, t. 32, n. 588. Voir notre dernière partie.

[2] *Contra Cresconium donatistam* (en 406), l. 1, c. 12, n. 15, t. 43, col. 455. *Sermones* 150, 156 (en 417), 348 (Augustin est alors âgé) ; et *De Civ. Dei* l. 19, c. 4, t. 41, col. 629-630 : ex professo.

[3] Cf. *De beata vita* c. 1, t. 32, col. 959-962.

[4] *Contra Academicos.* l. 1, c. 1, t. 32, col. 906.

[5] « Quidquid juste non utique turpiter agitur .» *De musica* l. 6, c. 11, n. 30, t. 32, col. 1180.

[6] « Defectus non esset vituperatione dignus nisi esset voluntarius. » *De lib. arbit.* l. 3, c. 15, n. 42, t. 32, col. 1292.

nécessaires : le péché est l'œuvre exclusive de la créature ; le péché commis, Dieu peut le faire contribuer à l'harmonie universelle : et ces deux propositions sont grandement éclairées par la conception générale de la Vérité créatrice.

Et d'abord, si le péché consistait comme tel en une réalité positive, il faudrait le faire dériver de l'action du Créateur : c'est pourquoi les actes bons de la créature lui sont attribués, et il doit en être loué. Dès lors, au contraire, que le péché consiste en une diminution d'être, il est possible, il est nécessaire de lui découvrir une cause apparentée avec le néant. « Ce mouvement d'aversion que nous reconnaissons être le péché est un mouvement de déficience ; et puisque toute déficience vient du néant, vois qu'elle en est la source, mais sois certain que ce n'est pas Dieu [1]. »

Mais n'est-ce pas enlever à la nature du mal moral sa note propre que de l'expliquer, comme les autres maux, par l'imperfection native du fini et comme par le poids invincible de son néant originaire ? Saint Augustin se fait à lui-même la difficulté. Il la résout en affirmant la liberté. La pierre tombe par un mouvement naturel qu'il n'est aucunement en son pouvoir d'arrêter ; l'âme ne quitte les régions divines pour les lieux inférieurs que parce qu'elle le veut. Ce mouvement est volontaire, c'est-à-dire, en notre pouvoir [2]. La liberté est saisie par une intuition irrécusable [3]. Sans elle, le choix des biens inférieurs ne mériterait aucun blâme ; or nous le blâmons, et il nous est impossible de douter de la justice de ce blâme [4]. La nature finie de notre vouloir explique qu'il puisse avoir l'initiative d'un mouvement déficient ; sa nature libre explique qu'il dépende de lui de prendre cette initiative. Saint Augustin refuse cons-

[1] *Ibid.* l. 2, c. 20, n. 54, t. 32, col. 1270.

[2] « Voluntarius, atque in nostra positus potestate. » *De lib. arbit.* l. 3, c. 1, n. 3, t. 32, col. 1272 — et n. 2, col. 1271-1272. — Cf. Plotin, *Enn. III* l. 1, c. 8,

[3] « Non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum ; quid autem meum dicam prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea : quapropter cui tribuendum est, si quid per illam male facio nisi mihi ? »*De lib. arbit.* l. 3, c. 1, n. 3, t. 32, col. 1272.

[4] *Ibid.* c. 1, n. 1, col. 1270-1271.

tamment de remonter au-delà de la mauvaise volonté [1].

Cette doctrine, Saint Augustin l'a toujours maintenue. Même si l'on prétendait, à cause de certaines négations apparentes, que saint Augustin a rejeté, dans ses dernières années, la survivance du libre arbitre après la chûte, il faudrait au moins convenir qu'il expliquerait la présence du péché dans l'humanité par une défaillance libre, celle d'Adam. Mais les textes les plus clairs en appellent jusqu'au bout à la liberté actuelle et personnelle pour empêcher que ne remonte jusqu'à Dieu la responsabilité du mal moral. En 426, saint Augustin revoyant le *De libero arbitrio*, (écrit avant 395), approuve explicitement des phrases comme celles-ci : » Peut-il y avoir péché en ce qu'on ne peut nullement éviter ? Mais il y a des péchés : on peut donc les éviter [2].» Il approuve en bloc l'ouvrage entier et déclare que les pélagiens ne peuvent en retirer aucun avantage [3]. Or, si une doctrine ressort nettement du troisième livre du *De libero arbitrio*, en particulier des chapitres 21 et 22, c'est bien que les péchés proprement dits supposent un consentement personnel [4]. Nulle part peut-être la pensée entière de saint Augustin n'apparait mieux que dans un traité écrit en 427, plus tard encore que le chapitre des *Rétractations* que nous venons d'utiliser : le *De gratia et libero arbitrio*. Le livre débute par un exposé vigoureux et brillant de la preuve scripturaire du libre arbitre. Elle peut se résumer ainsi : sans liberté, pas de responsabilité, pas d'obligation. Et il ne s'agit pas du seul Adam, mais,

[1] *Ibid.* c. 17. — *Contra Fortunatum*, 2ª disputatio, n. 21, t. 42, col. 122. 123 : « ... radicem omnium malorum esse cupiditatem. Radicem radicis quaerere non possum. » Cf. *Contra Faustum* l. 22, c. 98, t. 42, col. 466 : « Sed jam si voluntas est rea, nulla est ad peccandum natura contraria. »

[2] *Retract.* l. 1, c. 9, n. 3, t. 32, col. 596 — et *De lib. arbit.* l. 3, c. 18, n. 50, col. 1295.

[3] *Retract.* l. 1, c. 9, n. 4, initio, t. 32, col. 596.

[4] « Sic *etiam nunc*, si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini, unde incipiat in sapientiae quietisque beatitudinem surgere, nullus hanc ex initio naturali recte arguit : sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum relabi *voluerit*, jure meritoque pœnas luet. » *De lib. arbit.* c. 22, n. 64, t. 32, col. 1303.

par exemple, des philosophes que blâme saint Paul et qui, ayant connu Dieu, ne l'ont pas glorifié comme Dieu [1]. Que revendiquait en effet saint Augustin contre les pélagiens ? La nécessité de la grâce pour bien agir [2]. Mais de ce que l'acte bon, dont la notion ne renferme rien que de positif, doive, sans cesser d'appartenir à la volonté, puiser sa réalité en Dieu, source de toute réalité, s'ensuit-il en quelque façon que l'acte mauvais, tout en négation et en privation, ne puisse et ne doive procéder de la seule volonté déficiente ? A quelle époque, saint Augustin écrivait-il : « Que chacun, quand il pèche, l'impute à soi-même [3] » ? Après quinze ans de lutte contre Pélage ; et c'est dans le *De libero arbitrio*, au moins dix-sept ans avant la lutte, qu'il traçait ces lignes, qui auraient pu servir d'exergue à son œuvre anti-pélagienne : « L'homme, étant comme il est maintenant, n'est pas bon, et il n'est pas en son pouvoir d'être bon, soit qu'il ne voie pas ce qu'il devrait être, soit que, le voyant, les forces lui manquent pour le réaliser [4]. »

Nous sommes donc en droit de regarder comme définitive la solution du problème du mal proposée dans le *De libero arbitrio*. Le mal moral est l'œuvre exclusive de la volonté défaillante et libre. La volonté peut accepter le secours divin : et alors, avec Dieu, elle fait le bien ; elle peut le refuser : et alors, par elle seule, elle fait le mal. Ces positions sont certainement augustiniennes. Mais, pour ne pas en douter, il importe de les distinguer avec soin des explications systématiques qui les accompagnent et dont le but

[1] *De gratia et lib. arbit.* c. 2, n. 2, t. 44, col. 882-883.

[2] « Metuendum est ne... gratiae locus non relinquatur. » *Ibid.* c. 4, n. 6, col. 885.

[3] « Nemo ergo Deum causetur in corde suo, sed sibi imputet quisque, cum peccat. » *De gratia et libero arbit.* c. 2, n. 4, t. 44, col. 884.

[4] *De lib. arbit.* l. 3, c. 18, n. 51, t. 32, col. 1296. — Saint Augustin note lui-même que ce passage refutait Pélage par anticipation.

On doit remarquer que saint Augustin réclamait pour nos actes bons le concours divin à un titre spécial et proprement théologique : l'homme tombé ne peut se relever de lui-même. Mais, déjà, du seul point de vue de sa philosophie, aucune créature ne peut bien faire sans le devoir à Dieu ; et néanmoins, si elle fait mal, elle le fait librement .Le dogme de la chute lui était un secours pour appliquer ces principes à l'état réel de l'humanité

n'est évidemment pas de les affaiblir. Quand même on jugerait que saint Augustin ne rend pas compte de la liberté, on ne devrait pas pour cela nier qu'il admette la liberté, ni qu'il la croie nécessaire pour l'existence du mal moral.

Quant à ces explications systématiques qui tendent à montrer comment la liberté humaine peut coexister avec la science et l'action divines, saint Augustin n'a-t-il pas eu recours pour les fournir à sa conception de la Vérité créatrice ? Il serait étrange qu'il en fût autrement. Toutefois, comme le grand docteur, sur ce point rendu si délicat par d'ardentes controverses, a plutôt insinué qu'exposé sa pensée, nous nous contenterons d'indiquer brièvement ce qui nous paraît plus conforme aux textes explicites comme à l'ensemble du système. Dans la Vérité créatrice, dans le Verbe, vivent éternellement toutes les natures et tout le déploiement de leur activité. Comme cette vie dans le Verbe est identique à la vie même du Verbe et que celle-ci est indépendante des créatures, la vie des choses dans le Verbe est indépendante de leur existence réelle en elles-mêmes ; il suit immédiatement qu'une décision libre — celle de César franchissant le Rubicon, par exemple — vivrait dans le Verbe, d'une manière ineffable, même si la création n'eût pas eu lieu [1]. Cette décision libre est moralement bonne ou mauvaise. Mettons qu'elle soit mauvaise. L'initiative en appartient à la créature seule. Dieu ne peut donc la connaître sans connaître cette initiative, dans laquelle il n'est pour rien. Si l'action était bonne, le choix n'aurait pu être fait sans l'intervention divine, mais l'intervention divine ne peut déterminer par elle seule la nature morale de l'acte ; en effet, pour constituer un acte bon, il faut éliminer la défaillance de la créature ; on ne peut savoir qu'un acte bon sera produit que si l'on sait que cette défaillance ne se produira pas ; or cette défaillance procède de

[1] De même que vivent en Dieu, puisqu'il les connaît, des actes humains qui ne seront jamais posés mais qui l'auraient été dans un autre plan de création. Si les habitants de Tyr et de Sidon avaient vu des miracles pareils à ceux de Jésus, en Galilée, ils auraient fait pénitence. *De dono perseverantiae*, c. 9, n. 23, t. 45, col. 1005-1006.

la créature seule ; Dieu, pour connaître un acte bon, devra donc connaître un élément qui dépend de la créature seule et dans lequel il n'est pour rien. Autrement dit, pour savoir que tel acte bon, dans un cas donné serait posé, Dieu doit connaître si la créature accepterait ou refuserait son secours; et s'il veut absolument que l'acte posé soit bon [1], entre toutes les manières qu'il a d'appeler à lui la créature, « il choisit celle qu'il sait ne devoir pas être repoussée ». C'est le texte fameux de la lettre à Simplicien [2]. Ainsi, la créature garde l'initiative de ses défaillances ; sans changer le cas, Dieu n'y peut rien. Mais il peut modifier le cas et le choisir tel que la créature, pouvant encore défaillir, ne défaille pourtant pas, en fait. « Tel désir, dans les âmes, provient de la vision de tel objet; de la fortune de ce désir provient telle activité et tel résultat ; du résultat naît telle habitude ; et la diversité des habitudes fait la diversité des volontés. Mais d'où vient que tel objet ait été vu ? De l'ordre des choses, ordre caché, mais déterminé pourtant par la Providence divine [3]. » De la sorte, nous sommes libres, et cependant Dieu gouverne souverainement nos volontés. La prédestination, dont l'idée revient si souvent dans la doctrine augustinienne, n'est rien d'autre que le décret divin arrêtant un ordre du monde dans lequel telles et telles volontés — (celles des prédestinés) —, se trouveront fixées dans le bien à l'instant de la mort [4].

[1] S'il le veut, cela sera. Cf. *De Genesi ad lit.* l. 11, c. 10, n. 13, t. 34, col. 434.

[2] « Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. » *De div. quaest. ad Simplicianum*, l. 1, q. 2, n. 13, t. 40, col. 118.

[3] *De div. quest. LXXXIII* qu. 40, t. 40, col. 27. — Cf. *De libero arbit.* l. 3, c. 25, n. 74, t. 32, col. 1307 : « ...quo viso tangatur, nulla potestas. »

[4] En somme, le sens réel des textes et la logique du système, aperçue du point de vue de notre sujet, nous ont amené à des conclusions très semblables à celles de E. Portalié (art. *Augustin (St) dict. de Théol. cath.* col. 2375-2408). — O. Rottmanner, qui a aussi traité *ex professo* la question (*Der Augustinismus*, München, 1892, pp. 1-30), ne nous paraît pas avoir suffisamment distingué, dans la doctrine augustinienne, d'une part, les affirmations principales, et, d'autre part, les explications systématiques, et, par suite, secondaires. Il précise dans un sens sévère des textes qui s'accommodent aussi bien d'une autre interprétation. Ainsi, quand il affirme que la prédestination, pour St. Augustin, ne dépend d'aucune prescience,

C. L'univers.

Le mal est donc l'œuvre de la créature seule. Mais cette constatation ne suffit pas pour justifier l'existence du mal dans le monde. Il dépendait de Dieu en effet ou bien de ne pas créer la créature qui fait le mal, ou de la placer dans un ordre de choses où elle aurait choisi de bien agir. Pourquoi n'a-t-il pas empêché le mal d'exister ? Ici, intervient la considération de l'ensemble. Elle suggère deux pensées qui se renforcent l'une l'autre et qui, si elles ne dissipent pas le mystère, apportent cependant à l'esprit d'Augustin une lumière apaisante. La première est que le souci d'exclure de la création toute volonté défaillante amènerait logiquement à ne laisser exister que des êtres très parfaits. Or, c'est là une exigence injustifiée. Dieu a créé de tels êtres : une grande partie des anges n'a jamais failli et ne faillira jamais. Mais pourquoi n'estimer dans la création que ces brillants sommets ? Au-dessous, il y a place encore pour de réelles beautés. Un esprit même peccable, même pécheur, reste plus admirable que le plus accompli des mondes matériels. On ne le veut pas dans l'imperfection où il se trouve et par laquelle il fait le mal : mais ne fait-il aussi aucun bien ? et ne serait-ce pas diminuer la somme du bien que de supprimer celui-là ? En un mot les créatures idéales

il ajoute aux paroles qu'il cite (pp. 14-15). Le texte : « Haec Deus facturum esse se praescivit : ipsa est praedestinatio sanctorum. » (*De dono perseverantiae* c. 7, n. 15, t. 45, col. 1002) ce texte ne dit pas que pour savoir ce qu'il fera, Dieu n'a pas considéré le jeu des volontés libres. O. Rottmanner oublie trop que les derniers écrits de saint Augustin ont une histoire et qu'ils sont éclairés, au témoignage même de leur auteur, par des écrits antérieurs. Par exemple, il n'est pas exact de dire que St Augustin se soit contenté, encore en l'an 412, d'expliquer par la seule volonté humaine le fait que tous les hommes ne se sauvent pas (texte et note 3, p. 25). Des textes bien antérieurs, — (voir vg. notre note précédente) — témoignent qu'il reconnaissait aussi le pouvoir de Dieu sur la volonté humaine ; et s'il écrit : « Possem facillime ac veracissime respondere quia homines nolunt », il ajoute : « Sed si ex me quaeritur quare nolunt, imus in longum » ; et il résume ainsi la réponse à cette dernière question : « Ut autem innotescat quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. » *De peccatorum meritis et remissione* l. 2, c. 17, n. 26, t. 44, col. 167. Il savait, depuis 397, que Dieu peut appeler de telle manière qu'on réponde à son appel. (*De div. quaest. ad. Simpl.* l. 1, qu. 2, n. 13, t. 40, col. 118).

que l'on rêve existent ; qu'à côté d'elles, au-dessous d'elles, on laisse vivre aussi des êtres, moins parfaits sans doute, mais dont le moins bien doté, pour qui sait voir, n'est pas sans valeur [1].

L'autre pensée qui illumine le problème est que non seulement la nature mauvaise, mais le mal lui-même contribue au bien du tout. Dieu « a jugé plus glorieux pour sa puissance et meilleur de tirer le bien du mal que de supprimer le mal [2]. » Cette formule du principe se lit au dernier livre de la *Cité de Dieu ;* mais l'application en a été faite dès les premiers dialogues. Au deuxième livre de *De ordine*, Augustin disait déjà très explicitement : « Toute vie insensée, si capricieuse et désordonnée qu'elle soit chez ceux qui la mènent, fait partie cependant par une disposition de la Providence de l'ordre des choses. » Regardée isolément, elle fait horreur ; vue dans l'ensemble, elle ne choque plu [3]. Cela ne justifie point le pécheur, certes, mais cela justifie la création du pécheur par Dieu. Cela ne fait pas que les fautes des créatures soient des moyens nécessaires pour l'harmonie universelle : de leur absence résulterait une autre harmonie ; mais elles sont impuissantes à faire de l'univers qui les contient une œuvre indigne de Dieu [4]. De même que les ombres dans un tableau, les silences et les dissonnances dans un concert, les licences et les hardiesses dans un poème, engendrent de la beauté [5] : ainsi, les défaillances des volontés servent au relief du bien moral. Saint Augustin découvre d'abondantes raisons d'être des méchants : par les châtiments qu'ils méritent, ils maintiennent les bons

[1] *De lib. arbit.* l. 3, c. 9, n. 24, t. 32, col. 1282-1283.
[2] *De Civit. Dei* l. 22, c. 1, n. 2, t. 41, col. 751.
[3] *De ordine* l. 2, c. 4, n. 11, t. 32, col. 1000.
[4] *De lib.. arbit.* l. 3, c. 9, n. 26, t. 32, col. 1283-1284. Voir encore : « Justos et facit, et ordinat ; peccatores autem in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum. » *De Genesi ad lit. lib. imperf.* c. 5, n. 25, t. 34, col. 230; et *De Genesi ad lit.* l. 11, c. 11, n. 24, t. 34, col. 434-435.
[5] *Sermo* 301 c. 5, n. 4, t. 38, col. 1382. — *De Genesi ad lit. lib. imperf.* c. 5, n. 25, t. 34, col. 229 : « Et umbrae in picturis eminentiora quaeque distinguunt, ac non specie sed ordine placent. » — *De ordine* l. 2, c. 4 n. 13, t. 32, col. 1000 : « Detrahe tamen ista carminibus, suavissima condimenta desiderabimus. »

dans une crainte salutaire [1], ils servent à leur correction [2] comme le fouet à celle des fils les plus aimés ; ils les purifient, comme la paille, en brûlant dans la fournaise, purifie l'or [3] ; ils procurent la naissance des bons [4] ; leurs bonheurs apparents montrent l'insignifiance des biens terrestres ; leurs misères en ce monde ou dans l'autre font resplendir la justice divine et rehaussent la récompense des prédestinés. Mais nous ne pouvons connaître toutes les façons dont s'harmonisent dans l'œuvre du Créateur les divers maux. Les pensées de Dieu sont un abîme. Elle est plus profonde que tous les océans, celle, par exemple, qui a voulu que les bons pâtissent et que les mauvais prospèrent [5]. Tenons le principe, que Dieu a su tout ordonner, même quand cet ordre nous reste caché [6]. Et malgré ses efforts pour pénétrer les conseils de Dieu, saint Augustin déclare fréquemment que ces conseils sont impénétrables et connus de Dieu seul — (« sibi notis ») — Mais quels qu'ils soient, ils sont justes.

Une statue qui s'éveillerait à la vie et qui, de sa niche obscure, prétendrait juger l'édifice dont elle fait partie, ne risquerait-elle pas de ne découvrir, dans l'œuvre la plus parfaite, que caprice et disproportion ? Dans l'univers, nous sommes cette statue : nous apercevons du désordre parce que nous ne voyons que notre coin [7]. Ou encore nous ressemblons aux syllabes d'un poème dont chacune entendrait son propre son, mais ne pourrait percevoir la mélodie qu'elle contribue à composer [8]. Mais nous savons que l'édifice est admirablement construit et que la mélodie est harmo-

[1] *De Genesi ad lit.* l. 11, c. 11, n. 14, t. 34, col. 434-435.

[2] *Enarrat in ps.* 93, n. 17, t. 37, col. 1205.

[3] « Quid faciunt, inquit, in hoc mundo, homines mali ? Responde mihi, in fornace aurificis palea quid facit ? » *Sermo* 15, c. 4, n. 4, t. 38, col. 118.

[4] « Alii mali servantur ut boni inde nascantur. » *Sermo* 301, c. 6, n. 4, t. 38, col. 1383.

[5] « Nullum mare tam profundum est quam ista cogitatio Dei, ut mali floreant et boni laborent . » *Enarr. in ps.* 91, n. 8, t. 37, col. 1176.

[6] « Etsi non omnia possumus nos invenire ; sed Deo nota sunt omnia qui novit cuncta disponere. » *Sermo* 301, c. 5, n. 4, t. 38, col. 1382.

[7] *De musica* l. 6, c. 11, n. 30, t. 32, col. 1180.

[8] *Ibid.*

nieuse. Nous savons que tout ce qui est réel est rationnel. Pourquoi, en définitive ? Parce que le monde est l'œuvre de la Vérité et qu'il l'imite. La Vérité étant l'Intelligible, l'Ordre, la Beauté, le Bien, ce qui ne la reflèterait aucunement ne peut être. L'irrationnel pur, le désordre absolu, le laid définitif, le mal irréductible, sont des synonymes du néant.

Art. IV. — Distinction de Dieu et du monde.

§ 1. — Contre le panthéisme.

Le monde est digne du Dieu qui l'a créé. Toutefois entre sa nature et celle du Créateur, un abîme s'ouvre, qu'aucun pont ne peut supprimer, une distinction existe, que la participation même suppose et qu'elle impose. Que saint Augustin ait explicitement et dès ses premières révoltes contre la doctrine de Manès, rejeté le panthéisme, cela ne peut faire question, tant les textes les plus nets abondent. Mais on a pensé que cette position ne découlait point du système adopté par saint Augustin. Au contraire, dit-on, sa conception de Dieu comme la Vérité, comme l'Etre, comme le Bien est évidemment panthéistique [1]. Or, dans la pensée de saint Augustin, non seulement il n'est pas contradictoire que Dieu soit la Vérité et que pourtant d'autres êtres soient, mais c'est justement parce que Dieu est la Vérité que les autres êtres sont irréductiblement des êtres *autres*.

L'histoire seule de l'évolution d'Augustin indique qu'il a dû raisonner de la sorte. Il ne reçut pas le néo-platonisme comme un système qu'il faudrait expurger d'on ne sait quel panthéisme latent, mais comme une doctrine qui délivrait du panthéisme. Plotin lui fournit des arguments contre

[1] Vg. W. Thimme déclare : « Man wird nicht leugnen können, dass der Gottesbegriff Augustins pantheistisch ist. Ist Gott das Sein, so ist er eo ipso das Allein und All-sein. » *Augustins geistige Entwickelung*, Berlin, 1908, p. 194 (c'est toute la note). — H. A Naville affirme, dans sa conclusion, que saint Augustin n'a pas réussi à arracher au panthéisme la conception platonicienne du Dieu-Vérité. *St. Augustin. Etude sur le développement de sa pensée, jusqu'à l'époque de son ordination*, Genève, 1872.

Manès. Celui-ci enseignait que les âmes sont des parties de Dieu ; et saint Augustin était alors incliné à remarquer dans les livres néo-platoniciens ce qui s'opposerait à cet enseignement. En fait, parmi les réflexions qu'il fit à ce moment, il en rapporte une qui résume sa conception de l'être des créatures et qui se trouve exclure avec netteté le panthéisme « Alors j'ai aperçu toutes les autres choses au dessous de vous, et j'ai vu qu'à parler absolument ni elles ne sont, ni elles ne sont pas : elles sont, puisqu'elles sont par vous ; elles ne sont pas puisqu'*elles ne sont pas ce que vous êtes* [1]. » Elles ne sont pas la Vérité, puisqu'elles ne sont pas immuables. Aussi dès qu'il écrit contre les manichéens, c'est cet argument qu'il exploite : Dans le *De moribus Manichæorum* [2], il pose le principe : « Il y a un bien qui est Bien suprême et par soi... et il y a un bien qui est tel par participation et par acquisition... » Ce dernier, c'est la créature. Et il explique sa pensée : si rien ne peut modifier les lois des nombres, comment les puissances des ténèbres pourraient-elles modifier et corrompre quelque chose de Dieu, qu'on ne peut pourtant mettre au-dessous des nombres [3] ? Si un être est corruptible, il faut dire, sous peine de blasphème [4], qu'il est distinct de Dieu. Cette doctrine, écrite lors des loisirs d'Augustin à Rome, en 388, ou peu après, pourra recevoir dans la suite un relief plus puissant, mais déjà elle est complète. Ainsi, cette réplique de la dispute contre Fortunat, pourtant si nette, n'y ajoute rien : « Quand je dis que l'âme n'est pas la substance de Dieu, j'entends nier qu'elle soit Dieu ; mais elle est de Dieu, en ce sens qu'elle a été faite par Dieu. Autre chose est Dieu qui l'a faite, autre chose est l'âme que Dieu a faite. Le Créateur ne peut nullement être corruptible ; l'âme qu'il a faite ne peut aucunement être égale à celui qui l'a faite [5]. » De longs chapitres du *Contra Faustum*

[1] *Confes.* l. 7, c. 11, n. 17, t. 32, col. 742.
[2] *De mor. Manich.* c. 4, n. 6, t. 32, col. 1347.
[3] *Ibid.* c. 11, n. 24, col. 1355.
[4] *Ibid.* c. 13, n. 27, col. 1356.
[5] *Contra Fortunat. Manich. disput.* 1ª n. 12, t. 42, col. 117.

développent les mêmes sentences [1]. Tout l'effort d'Augustin va à montrer que le panthéisme partiel, si on peut s'exprimer ainsi, des manichéens fait Dieu corruptible : cela suffit, pense-t-il, pour ruiner ce système [2]. Or, nous l'avons vu, Dieu est immuable, incorruptible, parce qu'il est la Vérité : Augustin n'y insiste pas ici, car les manichéens maintenaient en paroles l'incorruptibilité divine que niait leur système, mais il le sous-entend manifestement et parfois, il le rappelle [3]. Contre le panthéisme de certains païens, il dirige la même argumentation [4]. Sa pensée est donc bien que Dieu, précisément parce qu'il est l'Etre, ne peut être tout ; et que ce qui change, n'étant pas l'Etre plein et véritable, n'appartient en aucune façon à la substance divine.

§ 2. — Liberté et création.

Appuyer sur la distinction de nature qui sépare Dieu et le monde, c'est se disposer à concevoir la création du monde par Dieu comme un acte libre. Chez Plotin, c'est une nécessité, semble-t-il, qui déclanche le déroulement des processions. Chez saint Augustin, Dieu crée parce qu'il le veut. De bonne heure, (dès 389), à cette question : pourquoi Dieu a-t-il fait le monde ? il avait répondu nettement : « Parce qu'il l'a voulu... Si l'on demande pourquoi il l'a voulu, on cherche quelque chose de supérieur à la volonté divine : mais on ne peut rien trouver qui lui soit supérieur [5]. »

[1] Cf. les livres 11, 20, 21, 22, 28. L'ouvrage date des environs de l'an 400.

[2] Le chap. 22 du livre 22 donne une idée assez complète de cette argumentation.

[3] Soit ce texte d'une discussion tenue encore contre les manichéens : « ... ne dicas substantiam Dei esse mutabilem, quare non concedis Deum, *qui vere est, et incommutabilis est, quia ipse etiam dixit : Ego sum qui sum*, fecisse omnia bona sed non sibi paria ? » *De actis cum Felice Manichaeo* (en 404) l. 2, c. 18, t. 42, col. 548. Item, *Contra Secundinum Manich.* (en 405) c. 9, t. 42, col. 585.

[4] *De Civit. Dei* l. 8, c. 5, t. 41, col. 230.

[5] *De Genesi contra Manich.* l. 1, c. 2, n. 4, t. 34, col. 175. — Même raisonnement dans *De div. quaest. LXXXIII* qu. 28, t. 40, col. 18. — *De civit Dei* l. 11, c. 24, t. 34, col. 338 : « Nulla necessitate ... sed sola bonitate fecisse. »

Ailleurs cependant, et fréquemment, saint Augustin explique l'existence des créatures par la bonté de leur nature propre et par la perfection qu'elles donnent à l'univers. C'est ainsi que nous l'avons vu justifier tout ce qui est ; et dans une lettre, il écrit cette formule générale : « Si l'on cherche pourquoi Dieu a créé, la plus prompte et la meilleure réponse, c'est que toute créature de Dieu est bonne [1]. » On voit comment cette explication, prise isolément, conduirait à l'optimisme déterministe de Plotin, ou à celui de Leibniz : si la bonté des choses rendait compte de leur création, Dieu ne pouvait pas ne pas les créer, ni créer un autre monde que le plus parfait possible. Mais ce sens est formellement repoussé par saint Augustin : d'abord parce que ce sens met la bonté des choses au-dessus de la volonté de Dieu, ensuite parce qu'il suit de ce sens que le monde ne pourrait être autre qu'il n'est : or, saint Augustin déclare nettement qu'il pourrait être autre : au troisième livre du *De libero arbitrio*, il explique que la perfection qui est nécessaire au monde, peut se retrouver dans des conditions fort diverses : soit, par exemple, que les âmes pèchent et qu'elles soient châtiées, soit qu'elles ne pèchent pas et qu'elles soient récompensées [2]. La pensée de saint Augustin, dès lors, est manifeste : la bonté de Dieu — et par suite celle des choses, don de la bonté divine — explique que Dieu puisse créer, s'il le veut. Mais rien ne détermine sa volonté à le vouloir, sinon sa volonté même.

A l'acte créateur, on peut assigner une raison : on ne peut lui trouver de cause ni de nécessité. Malgré que le monde soit bon, Dieu aurait pu ne pas le créer ; mais parce que le monde est bon, Dieu a pu le créer [3]. Tout ce qui est rationnel n'est pas réel, mais tout ce qui est réel est rationnel.

[1] *Epist.* 166 (en 415, à St. Jérôme) n. 15, t. 33, col. 727.
[2] *De lib. arbit.* l. 3, c. 9, n. 26, t. 32, col. 1284.
[3] « ... quia omnis creatura Dei bona est. » *Epist.* 166, c. 5, n. 15, t. 33, col. 727.

CHAPITRE IV

LA VÉRITÉ ILLUMINATRICE

Si le rapport des créatures à Dieu est si intime qu'il constitue tout leur être, quelle compénétration doit-on s'attendre à découvrir entre la Vérité subsistante, d'une part, et, d'autre part, l'intelligence dont la nature est de connaître la vérité ? Saint Augustin n'a peut-être rien perçu plus fortement que la dépendance de l'esprit humain à l'égard de la suprême lumière. Là est le centre de sa philosophie. Non seulement, il a exposé à plusieurs reprises cette doctrine ; non seulement, il en a pénétré sa pensée et son style au point que chaque page peut-être qu'il a écrite en rappelle le souvenir ; mais encore ses autres doctrines ne se sont constituées qu'en se nourrissant de celle-là.

Art. I. — Les interprétations.

C'est à cause de l'importance exceptionnelle de cette théorie dans l'œuvre augustinienne et de la complexité des questions où elle se trouve impliquée, que le sens précis en est difficile à déterminer. De nombreux interprètes l'ont comprise, avec des nuances secondaires, de la façon suivante. La vérité que connaît l'esprit humain, c'est la Vérité subsistante, c'est Dieu. C'est sur Dieu lui-même que sont ouverts les yeux de l'intelligence. C'est en Lui que les autres choses sont aperçues. — On reconnaît le système de la vision en Dieu de Malebranche. Le célèbre oratorien est convaincu que sa doctrine est celle du docteur d'Hippone : « Je reconnais et je proteste que c'est à saint Augustin que je dois le

sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées [1]. » S'il n'accepte pas les raisons de saint Augustin, fondées sur le caractère immuable de la vérité, et s'il demande qu'on se fonde sur le caractère des idées dont les vérités dépendent, il ajoute : « peut-être même que saint Augustin l'a entendu ainsi [2]. » Même quand il avoue s'écarter des opinions de saint Augustin, comme dans sa manière d'expliquer la connaissance des corps, il proteste qu'en agissant de la sorte il suit la logique des principes d'Augustin : « Je soutiens que suivant les principes de saint Augustin, on est obligé de dire que c'est en Dieu qu'on voit les corps [3] »; et cependant il concède que saint Augustin ne soutient la vision en Dieu, qu'au sujet des choses immuables et incorruptibles. Un texte de Pierre-Jean Olivi nous apprend que quelques auteurs, au Moyen-Age, avaient interprété saint Augustin en ce sens [4]. Les ontologistes du XIX^e^ siècle, qui revendiquaient pour l'âme humaine la vision actuelle et directe de Dieu, se réclamaient de saint Augustin [5].

Ceux des « augustiniens » du Moyen-Age qui n'étaient pas ontologistes semblent avoir compris très diversement les textes de saint Augustin sur l'illumination de l'intelligence humaine par la Vérité éternelle. Selon un auteur assez récent [6], le plus grand nombre auraient entendu que

[1] *De la recherche de la vérité*, Préface, éd. de Paris, 1837, t. 1, p. xx.

[2] *Ibid.* éd. J. Simon p. 405-406.

[3] Préface des *Entretiens sur la métaphysique* (1696).

[4] « quidam aliquando dicere voluerunt, *moti auctoritatibus Augustini* et rationibus praedictis, quod Deus in vita ista directe et immediate videtur a nobis. » Ex *Quodlibetis* Fr. P. J. Olivi, cité dans le *De humanae cognitionis ratione* publié par les éditeurs de S. Bonaventure, Quaracchi, 1883, p. 245, en note.

[5] « Ipse optime et felicissime omnia haec complexus, quibus constat Ontologistarum theoria, fulgentissimam facem et nunquam exstinguendam orbi philosophico praetulit. » J. Fabre, préface de : *S. A. Augustini philosophia, Andrea Martin collectore*, Paris 1863, p. x. — L'abbé J. Martin (*Saint Augustin*, Paris, 1901), semble parfois interpréter de la même manière saint Augustin, vg. p. 52, p. 101, p. 107 ; mais nous n'oserions affirmer que ce soit le sens véritable de son exposé.

[6] E. Portalié, art. *Augustin* (*St.*) dans le *dict. de théol. cath.*, Paris, 1903, col. 2326 — et *ibid* art. *Augustinisme* (*dévelop. histor. de l'*), col. 2510. — Il faut rapprocher de l'interprétation du P. Portalié celle de C. van Endert : *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksicl.*-

Dieu dépose directement dans l'âme une image des vérités éternelles et détermine ainsi notre connaissance ; en termes scolastiques, Dieu serait, non pas l'intelligence unique, commune à toutes les âmes humaines, comme le voulait Averroès, mais leur intellect agent commun. Cette opinion a certainement été soutenue au XIII[e] siècle [1] ; mais elle n'a pas eu la fortune qu'on lui suppose. La doctrine des augustiniens était tout autre. Pour eux l'action divine ne remplace pas celle de l'intellect agent ; elle intervient seulement pour mettre en branle, pour soutenir et pour diriger l'activité propre à l'intelligence, et c'est ce rôle qui constitue l'illumination immédiate [2]. Le seul auteur qui, à notre connaissance, formule nettement l'opinion attribuée

tigung Augustins, Freiburg. im B., 1869, p. 197, note 4 : S. Augustin n'admettrait pas d'intellect agent dans l'âme humaine. — De même J. Hessen (*Die Begründung der Erkenntnis nach den hl. Aug.*, Munster, 1916, p. 91) pense que pour S. Augustin notre intellect est passif, seulement réceptif de l'éternel.

[1] Saint Thomas nous l'apprend : *Questio una de spiritualibus naturis* art. 10 — et *In Sent.* l. 2, dist. 17, q. 2, a. 1, corpore articuli. Dans ce dernier texte il explique que des auteurs catholiques — qu'il ne nomme pas — ayant voulu suivre les philosophes qui ont fait de l'intellect agent une substance séparée, ils ont dû corriger cette opinion. Si, en effet, notre âme dépend dans ses opérations d'une autre intelligence, sa fin dernière consistera dans son union avec cette intelligence. Or, selon la foi, notre fin dernière est dans notre union avec Dieu. Aussi ces docteurs catholiques ont-ils dit que Dieu était l'intellect agent unique. Ils sont en règle avec a foi : « Satis probabiliter posuerunt. » —On a compris autrement ces mots (par ex. E. Portalié, art. *Augustin*, col. 2337). S. Thomas aurait ainsi exprimé qu'il reconnaissait quelque probabilité au système en lui-même. Il n'en est rien et S. Thomas le déclare au cours de l'article : « Non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quo naturalem operationem explere possit ; quod sequitur si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia. » Ce texte exclut aussi bien la forme amendée et catholique du système que la forme primitive, et il montre qu'il s'agissait bien, dans le premier passage, de la théorie philosophique de Dieu intellect agent unique, et non pas d'une simple nouveauté de terminologie pour exprimer que Dieu est l'agent de notre béatitude surnaturelle, comme l'a pensé M. de Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p 335-336.

[2] Ainsi les interprètent les auteurs de la dissertation, à laquelle se réfère E. Portalié : *De humanae cognitionis ratione*, Quaracchi, 1883. Ils disent (c. 3, p. 26) : « Deus, qui substantiam intellectualem creat eamdemque continuo conservat, etiam ad actus a potentia intellectuali elicitos immediate concurrit. Haec cooperatio non inepte quaedam Dei illuminatio immediata vocari potest. Unde actus intelligentiae creatae etiam hac ratione a prima veritate dependent, et in eamdem refundi debent. » — Les textes que ces mêmes auteurs publient attestent l'exac-

aux augustiniens est Roger Bacon, et encore se réfère-t-il plus à Aristote qu'à saint Augustin. Il n'admet pas d'autre intellect agent que la lumière incréée[1]. Mais il a conscience d'être un isolé parmi ses contemporains.

Saint Thomas d'Aquin a souvent ramené à son propre système la doctrine de saint Augustin. L'une des *Questions disputées sur la vérité* n'a d'autre but que d'établir l'accord des formules péripatéticiennes avec la pensée du *De Magistro* d'Augustin [2]. Il résume bien, ailleurs, son interprétation

titude de ce résumé : cf. vg. pour S. Bonaventure, p. 66, ad 7, 8, 9 ; pour Roger Marston, p. 208. Ce dernier affirme qu'un intellect agent appartient en propre à chaque âme et il ne requiert un intellect agent divin que pour donner la raison complète de l'illumination : « Intellectus enim agens, secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem aliquo modo, licet incomplete, dicitur esse pars animae... Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter est substantia separata, Deus ipse. »

Cette manière de comprendre les « augustiniens » scolastiques s'accorde avec l'interprétation du P. Mandonnet : « L'intelligence humaine n'accomplit son opération que sous l'action illuminatrice et immédiate de Dieu. » *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII*e *s.* Fribourg (S.), 1899, p. LXVI. — Toutefois cet auteur exclut moins fermement l'interprétation ontologiste.

M. de Wulf a surtout remarqué l'opinion de quelques « augustiniens » qui réclameraient une illumination spéciale pour certains actes intellectuels : *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines, Louvain*, 1901, p. 18. Il nomme Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Roger Marston, Henri de Gand. Ce jugement nous semble appeler des réserves. Il nous suffira de remarquer que les textes de Roger Bacon et de Roger Marston cités dans notre présente note et dans la suivante, ne peuvent être ainsi compris, et que Guillaume d'Auvergne, selon les indications mêmes de M. de Wulf, (*Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900. p. 252), paraît plutôt ontologiste.

[1] « Et sic intellectus agens majores secundum philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili ; et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo illud efficaciter probare ; praecipue cum magnus error invaserit vulgus philosophantium in hac parte, nec non multitudinem magnam theologorum, quoniam qualis homo est in philosophia, talis in theologia esse probatur. » *Opus maius*, pars 2, cap. 5, éd. J. H. Bridges, dans le *supplementary volume*, texte révisé, London, 1900, p. 45. — D'après le chapitre suivant, cette action de l'intellect agent est une vraie révélation ; c'est du fidéisme : « Per se nunquam perveniet homo ad veritatem philosophorum » p. 42. — On lit dans *l'Opus tertium* du même Bacon, (cap. 23, éd. J. S. Brewer, London, 1859, p. 74) que « omnes moderni » sont contre lui. Il cite pourtant comme refusant de voir dans l'intellect agent une faculté de l'âme, Guillaume d'Auvergne et deux clercs séculiers.

[2] *Quaestiones disputatae de Veritate*, qu. 11.

du docteur d'Hippone : « Saint Augustin, qui a suivi Platon autant que le permettait la foi catholique, n'a pas admis que les essences des choses subsistent par elles-mêmes ; au lieu de cela, il a placé les raisons des choses dans l'intelligence divine, et il a admis que nous jugeons par leur moyen de toutes choses en tant que notre intelligence est éclairée par la lumière divine : non pas certes que nous voyions ces raisons elles-mêmes : ce serait impossible sans voir l'essence divine ; mais ces raisons suprêmes impriment leur empreinte sur notre esprit [1]. » D'ailleurs, Platon et Aristote s'accordent pour la solution fondamentale du problème de la connaissance. Platon, il est vrai, dit que nous participons des intelligibles tandis qu'Aristote veut que nous participions de la lumière qui rend les choses intelligibles. Mais cette différence n'est pas de grande importance [2]. En tous cas, Augustin qui parle comme Platon, n'en pense pas moins comme Aristote : saint Thomas estime en effet que le docteur d'Hippone admet l'existence en nous d'un intellect agent [3]. Il explique constamment de ce point de vue les textes d'Augustin [4]. C'est l'interprétation de saint

[1] « Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes ; sed loco earum posuit rationes earum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus ; non quidem sic quod ipsas rationes videamus ; hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus ; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. » *Quaestio una de spiritualibus creaturis* art. 10, ad. 8m, éd. Vivès, t. 14.

[2] « Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur. » *Ibid.*

[3] *Ibid.* « Sed contra... »

[4] « In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae. » *Sum. theol.* 1a pars, q. 88, a. 3, ad. 1um. — Cf. spécialement :

In sententias — (1253-1255, selon Grabmann, *Th. v. Aquin*, Kempten, 1912, p. 16) — *In* 2 *l. Sent. dist.* 17, quaest. 2, art. 1...

— *Contra Gentes* l. 3, c. 47.

— *Quaest. disputatae de Veritate* (1256-1259, Grabmann, *Ibid.*) quaest. 10, art. 11, ad. 12m — quaest. 11, art. 1, ad. 13m — q. 11, a. 3, corpus artic.

— *Summa theologica* (1265-1271, Grabmann, *ibid.*) quaest. 12, art. 11, ad. 3m — quaest. 84, art. 5, corpus. — Etc.

On remarquera que saint Thomas entend la vision en Dieu augusti

Thomas que Zigliara, Kleutgen, Lepidi ont opposée aux ontologistes du XIXe siècle [1].

A la lumière des résultats déjà acquis par notre étude, peut-être pourrons-nous donner ici de la pensée de saint Augustin non pas une interprétation nouvelle, — car il nous semble que saint Thomas a vu juste —, mais un exposé qui harmonise tous les textes autant que la considération des dates l'exige, et qui maintienne dans les lignes du système les proportions que leur a données leur auteur. Nous nous proposons donc de démontrer successivement et d'approfondir les quatre points suivants : Pour saint Augustin :

1° La théorie de la connaissance part de ce fait que nous

nienne du *fait* de la participation, et non de la connaissance que nous avons de ce fait. M. de Wulf n'interprète donc pas saint Augustin comme l'a fait saint Thomas, quand il écrit : « Fondement ontologique suprême des essences contingentes, les idées divines sont aussi la base définitive de leur *cognoscibilité*, et par voie de conséquence, sur elles repose en dernière analyse la *certitude* du savoir humain ; non pas que nous connaissions les choses en Dieu (ontologisme), mais parce que, par un retour synthétique, nous voyons que les attributs de toutes choses reproduisent nécessairement leur exemplaire incréé. » *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, pp. 140-141 ; et plus nettement encore : « Savoir que la nécessité et l'immutabilité de nos idées reposent en dernière analyse sur la nécessité et l'immutabilité de Dieu, c'est voir la vérité des choses temporelles à la lumière divine. » *Compte-rendu* de l'art. *Augustin (saint)* de E. Portalié dans le Dic. de théol. cath. *Revue Néo-Scol.* Louvain, 1904, p. 361.

[1] — Zigliara : *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme* l. 2, cc. 7 sqq. Œuvres philosophiques, trad. Murgue, Lyon, 1881, t. 2, pp. 273 sqq.

— Kleutgen : *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, t. 2, pp. 410-411.

— Lepidi : *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, Lovanii, 1874, c. 16, pp. 192-225.

Toutefois, tandis que St. Thomas pense que St. Augustin a vu la solution du problème de la connaissance avant tout dans la participation de l'esprit humain, du sujet, à la Pensée première, Zigliara cherche de préférence, en expliquant S. Augustin, à mettre en relief la participation des choses, de l'objet, à la Vérité suprême (cf pp. 280-281, 319) ; et par suite de cette différence de point de vue, il voit les parties du système selon d'autres proportions (cf. pp. 330-337). — Kleutgen exigerait à peu près les mêmes réserves. Lepidi nous semble avoir mieux rendu l'interprétation de St Thomas. Voici une phrase qui résume sa pensée : « Eadem divina veritas, quae manifesta est divino intellectui et est ipse Deus, est nobis manifesta per quamdam animae transformationem in similitudinem Dei », p. 69. — Cf. aussi du même auteur : *De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum* in periodico *Divus Thomas*, 1881, n. 11, sqq.

percevons dans les êtres particuliers, de l'être, de l'unité, de la beauté, de la vérité, du bien ;

2° Ce fait implique que notre intelligence est en relation actuelle avec l'Etre en soi, l'Unité en soi, la Beauté en soi, la Vérité en soi, le Bien en soi ;

3° Cette relation consiste en une participation de la connaissance qui est en Dieu et qui est Dieu même, mais cette participation n'inclut pas nécessairement l'intuition immédiate de Dieu lui même.

4° Elle ne s'accomplit pas sans la collaboration de la connaissance sensible, ni sans l'activité propre de l'intelligence.

Art. II. — Le point de départ psychologique.

§ 1. — Les premières intuitions.

Nous connaissons la vérité : c'est un fait : la théorie de la connaissance est une explication de ce fait. Saint Augustin n'en appelle à rien d'autre qu'à l'intuition ou à l'évidence immédiate pour justifier les jugements formés au sujet des êtres particuliers : j'existe, cette disposition est belle, cette proposition est vraie, cette conduite est sage, cet organisme est un. Ces affirmations sont prononcées d'emblée, et elles s'imposent. Elles seront exploitées pour des découvertes ultérieures, elles serviront de point d'appui pour passer plus outre, mais elles-mêmes ne sont les conclusions d'aucune prémisse, le produit d'aucun travail antérieur. Ce sont des données immédiates, premières.

Cela ne veut pas dire que leur apparition dans la conscience ne dépende d'aucune condition. L'exercice des sens les accompagne et peut les précéder, une formation du sujet peut être nécessaire pour la perception de telle ou telle d'entre elles ; mais quand elles se lèvent dans l'intelligence, elles manifestent une originalité, une nouveauté irréductibles. Que les conditions préparatoires qu'elles requièrent parfois, par exemple la culture esthétique ou mathématique, ne les engendrent pas mais leur permettent seulement de

naître, cela va de soi. L'emploi de la maïeutique facilite la naissance de la vision intellectuelle, mais elle ne crée pas cette vision. Augustin ne démontre pas que Navigius vit [1], ni qu'Evodius existe, vit et comprend [2]. Il les amène seulement à le constater. Ces certitudes se légitiment par le fait qu'elles existent. Tout le *Contra Academicos*, approuvé et invoqué jusqu'à la fin par saint Augustin, témoigne de cette conception : c'est en percevant des vérités particulières que l'intelligence prend conscience de sa force et de son infaillibilité [3]. Saint Augustin ne dit pas au sceptique : je saisis l'Etre immuable, mais : je saisis mon être ; il ne dit pas : je me compare à l'Etre premier et je vois que j'existe, mais : quand même je ne saurais rien d'autre, je sais que j'existe [4]. Et cette intuition de l'existence propre n'est privilégiée qu'en un sens : elle réduit brutalement à quia les sceptiques les plus entêtés. Mais les autres intuitions intellectuelles, proprement dites, celles que ne précède aucun raisonnement, se justifient de même : non pas en s'appuyant sur autre chose, ni sur l'existence du sujet, mais par leur existence dans le sujet. Quand saint Augustin dispose les degrés de perfection, démarche si importante dans sa philosophie, l'être, la vie, l'intelligence, c'est dans un sujet qu'il les saisit et qu'il perçoit leur hiérarchie [5]. Quand il cherche un point de départ solide, soit qu'il veuille directement légitimer la certitude [6], soit qu'il cherche à prouver Dieu [7], soit qu'il tente de comprendre la

[1] *De beata vita* c. 2, n. 7, t. 32, col. 963.

[2] *De lib. arbit.* l. 2, c. 3, n. 7, t. 32, col. 1243.

[3] Par exemple : « Dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat. » *Contra Academicos* l. 3, c. 9, n. 19, t. 32, col. 943 — Cf. l. 3, cc. 9-14.

[4] Vg. *De lib. arbit.* l. 2, c. 3, n. 7, t. 32, col. 1243. Voir notre premier chapitre, pp. 22 sqq.

[5] « Quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est *vivere* te : *intelligisne* ista duo esse verissima ?... Quid in his tribus tibi videtur excellere ?.. *De lib. arbit., ibid.*

[6] Comme dans *le Contra Academicos*.

[7] *De lib. arbit.* l. 2, c. 3, n. 7, t. 32, col. 1243.

nature divine [1], il revient à ces intuitions primitives ; formulées en jugement, elles sont des vérités particulières qui ne requièrent aucun raisonnement, aucune comparaison, et qui permettent aux raisonnements et aux comparaisons de se développer.

Pour Augustin, toute intellection se justifie par elle-même. Cependant les intellections les plus indépendantes, celles qui ne sont point amenées par d'autres, mais qui amènent les autres, sont celles qui naissent en nous à propos des objets particuliers et qui, en elles-mêmes, se limitent à ces objets. Nous commençons donc par voir les Idées dans leurs participations et non pas en elles-mêmes.

§ 2. — Rôle des sens.

La première conséquence qui devait suivre d'une pareille conception, était d'attribuer aux sens un rôle nécessaire dans la formation de nos idées. Certes, les sens sont aveugles pour les idées ; mais ils présentent les objets particuliers dans lesquels l'intelligence verra les idées réalisées.

D'abord, notre connaissance des choses corporelles se fait par le moyen des sens : affirmation importante, puisqu'elle sépare saint Augustin et Malebranche [2], mais qu'il n'est pas nécessaire de prouver longuement, tant les textes sont nets. « Parmi les choses créées la plupart sont hors de la portée de notre esprit, à cause de leur nature qui est corporelle ; et notre esprit n'est pas capable de les voir en Dieu, dans leurs raisons créatrices et d'y découvrir leur nombre, leur grandeur, leur nature, sans que nous les percevions par les sens corporels [3]. » Un peu plus haut, on

[1] *De Trinitate* l. 15, c. 12, t. 42, col. 1074-1075. *Epist.* 147, n. 40 : « vides dubitationem tuam » t. 33, col. 614-615.

[2] Malebranche le reconnaît et s'en étonne : « Nous croyons aussi que l'on connaît en Dieu les choses changeantes et corruptibles, quoique saint Augustin ne parle que des choses immuables et incorruptibles. » *De la Recherche de la vérité*, éd. J. Simon, pp. 405-406. — Mais il croit que saint Augustin a manqué en cela à ses principes : « Je soutiens que suivant les principes de saint Augustin, on est obligé de dire que c'est en Dieu qu'on voit les corps. » *Entretiens sur la métaphysique*, préface.

[3] *De Genesi ad lit.* l. 5, c. 16, n. 34, t. 34, col. 333.

lit que la création présente nous est connue, dans la mesure où elle l'est, par les sens corporels et par l'expérience [1]; s'il en allait autrement, la science se construirait a priori, et nous voyons qu'elle n'avance qu'à force de constatations. Ceux qui ont traité des animaux, de leur naissance, de leur développement, de leurs mœurs, « ont-ils recherché toutes ces choses en consultant la sagesse immuable, et non pas plutôt les récits faits selon les lieux et les temps, ainsi que les expériences recueillies par d'autres [2] ? »

Ce n'est point que par leur nature les espèces corporelles et leurs évènements ne puissent être saisis que dans leur existence propre. Dieu les connait en se connaissant lui-même. Les anges les voient dans le Verbe où elles vivent éternellement [3]. Mais nous, situés trop loin du foyer divin [4] nous n'avons pas reçu l'énergie d'une telle vision.

Il est donc hors de discussion que pour saint Augustin nous ne voyons pas en Dieu les natures corporelles, mais que nous arrivons à les connaître en quelque sorte par la collaboration de nos sens et de notre intelligence. Quant aux âmes, la nôtre se saisit elle-même dans ses actes, en elle-même [5], et celle des autres se manifeste à nous par son action dans les corps. Il est bien dit une fois que nous voyons

[1] « ... nobis utcumque notum est, per corporis sensus, et hujus consuetudinem vitae. » *Ibid.* c. 12, n. 28, t. 34, col. 331. — « Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis animae modulo capit. » *Ibid.* l. 4, c. 32, n. 49, col. 316. — « Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. » *De Trinitate* l. 9, c. 3, n. 3 in fine. t. 42, col. 963.

— « Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per semetipsum... » *De Trinitate* l. 15, c. 12, n. 21, t. 42, col. 1075.

[2] *De Trinitate*, l. 4, c. 16, n. 21, t. 42, col. 902.

[3] « Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt. » *De Civit. Dei* l. 11, c. 29, t. 41, col. 343. Cf. *ibid.* c. 21, — et *De Genesi ad lit.* l. 4, c. 32, n. 49, t. 34, col. 317.

[4] « Longe positis » ... *De Civit Dei* l. 16, c. 6, n. 1, t. 41, col. 484.

[5] « Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam caetera sentiuntur, id est, ipse animus ? » *De Trinitate* l. 8, c. 6, n. 9, t. 42, col. 953. — « Animum igitur cujuslibet et ex nostro novimus, et ex nostro credimus quem non novimus. Non enim tantum sentimus animum, sed etiam scire possumus quid sit animus consideratione nostri. » *Ibid.* col. 954,

dans l'inviolable vérité ce que doit être l'âme humaine [1]. Mais il ne s'agit point dans ce passage d'une vue immédiate de l'Idée de l'âme humaine ; il y est question de la connaissance rationnelle des règles de notre activité. Les Idées des individus et des espèces nous sont voilées ; c'est par l'expérience que nous nous en formons quelque image. Ainsi naissent nos idées de ces choses [2].

Mais la question de l'origine psychologique des idées n'est encore tranchée que partiellement [3]. Les connaissances que l'esprit voit, selon saint Augustin, non plus par le moyen des sens mais par lui-même, n'arrivent-elles pas à l'âme sans aucune collaboration des sens, ou du moins l'esprit ne les voit-il en aucune façon dans le sensible ? Les idées plus universelles, celles surtout que nous appliquons à tout être, et l'idée d'être elle-même, sont-elles tirées, dégagées, et, puisqu'il faut dire le mot péripatéticien, sont-elles *abstraites* des données sensibles [4] ? Il le faut bien si ce que nous percevons tout d'abord ce ne sont pas ces idées dans leur pure réalisation, mais leurs participations seules.

Selon saint Augustin, c'est bien dans les choses que nous présentent les sens que, du même coup, nous voyons réalisées nos idées les plus universelles, et que nous prenons possession de ces idées. Non certes, que les sens nous les montrent ou les saisissent ; mais leur activité met en branle notre force intellectuelle ; l'œil extérieur, par sa vision corporelle, invite l'œil intérieur à s'ouvrir à son tour. Un objet est ainsi présent, sur lequel se fixent toutes nos puis-

[1] « Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam : sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. » *De Trinitate* l. 9, c. 6, n. 9, t. 42, col. 966.

[2] Voir dans le même sens Zigliara *De la lumière intellectuelle*, Lyon 1881, t. 2, p. 312.

[3] Kleutgen et Zigliara ont tort de croire qu'elle l'est déjà totalement.

[4] Nous n'entendons pas trancher, pour le moment, la question secondaire de savoir si, selon S. Augustin, cette abstraction est opérée par notre intelligence, ou à notre place, par Dieu lui-même, comme Roger Bacon et E. Portalié interprètent.

sances de connaître. Les sens l'intuitionnent ; l'intelligence le juge. Les jugements qu'elle prononce consistent à attribuer à l'objet, c'est-à-dire à découvrir en lui, de l'être, de l'unité, de la vérité, de la beauté, de la bonté.

Soit, devant moi, un édifice. Les sens m'en présentent la masse ; ils en ignorent la beauté. Mais la beauté s'y trouve [1] ; elle y est chose réelle, reflet de la Beauté en soi qui est Dieu. Or, de même que mes yeux corporels, éclairés par le soleil, ont perçu les contours de l'édifice, ainsi mon œil intérieur a saisi la beauté qui est dans l'édifice et qui consiste dans une certaine égalité, ou symétrie des parties, dans une certaine unité, ou convergence des parties [2]. Mon œil intérieur est la capacité de discerner cette égalité et cette unité, partout où elles résident ; qu'on lui offre son objet, son pouvoir entre en exercice. Il prononce : cela est beau. Il n'a pas comparé l'édifice avec la Beauté parfaite pour lui découvrir une ressemblance avec celle-ci ; car, avant de s'ouvrir sur l'édifice, il n'était ouvert sur rien ; il ne contemplait pas, il n'était qu'un pouvoir de contempler de la beauté. C'est une beauté concrète et finie qui a la première éveillé son activité [3]. De même que l'œil corporel n'a pas besoin de contempler une autre lumière pour pouvoir reconnaître comme lumière celle du soleil, de même l'intelligence n'a pas besoin de savoir ce qu'est la beauté pour la reconnaître quand elle se présente ; mais en rencontrant de la beauté, elle apprend en même temps ce qu'est

[1] « ... Quaeram utrum ideo pulchra sint quia delectant ; an ideo delectent, quia pulchra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur, ideo delectare *quia pulchra sunt.* » *De vera religione* c. 32, n. 59, t. 34, col. 148. — « Si ergo quidquid mutabile aspexeris... capere non potes... nisi aliqua numerorum forma teneatur... » *De lib. arbit.* l. 2, c. 16, n. 44, t. 32, col. 1264. Ce qui donne forme et consistance à l'être mobile est bien quelque chose en lui.

[2] S'adressant à un homme qui sait voir intérieurement, — « virum intrinsecus oculatum » — : « Quaeram ergo deinceps, dit saint Augustin ,quare sint pulchra ; et si titubabitur, subjiciam, utrum ideo quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur. » *De vera religione*, c. 32, n. 59, t. 34, col. 148-149.

[3] Nous ne disons là rien de plus, croyons-nous, que ce que nous pensons avoir établi plus haut, à savoir, que nos premières certitudes s'expriment en des jugements particuliers : ceci est beau, ceci existe, etc.

la beauté : elle acquiert l'idée de beauté en général. En effet, le bel édifice contemplé n'est pas toute beauté ; l'unité et l'égalité qu'il révèle, il ne les épuise pas, il réalise seulement quelque unité [1]; la force de l'intelligence, capable de reconnaître toute sorte d'unité qui lui est présentée n'est pas épuisée, elle non plus, par l'appréhension de ce degré particulier d'unité; et comme l'unité peut se rencontrer à une infinité de degrés, l'intelligence, l'ayant saisie dans un degré, a spontanément découvert en elle ce caractère ; il faut même dire qu'elle ne l'a saisie, par son acte propre, que selon ce caractère universel : tout ce qui dans l'édifice la particularise, telle proportion des parties, tel arrangement des lignes, telle distribution de la lumière, tout cela est connu par les sens. Ce n'est pas l'œil intérieur, ce sont les yeux du corps, qui le perçoivent. Sous les particularités individuelles qui la déterminent à être l'unité de cet édifice, l'esprit a connu une unité indépendante de ces déterminations et qui appartient à tout ce qui est un en quelque manière : il a acquis la notion universelle et abstraite de l'unité. Un texte est particulièrement net dans ce sens. Même pour la perception de la sagesse, saint Augustin maintient la disparité entre les Anges et nous : les Anges la contemplent dans le Verbe, tandis que nous devons la voir par le moyen des choses créées, comme parle saint Paul [2]. Il est clair que les choses créées ne peuvent nous faire autrement percevoir la Sagesse, telle qu'elle est en Dieu, que par raisonnement et par analogie.

On peut, d'ailleurs, préciser la manière dont saint Augustin conçoit le rôle du sensible dans la formation de nos idées.

[1] « Quis non admonitus, neque ullam speciem, neque ullum omnino esse corpus quod non habeat unitatis qualecumque vestigium ; neque quantumvis pulcherrimum corpus, cum intervallis locorum necessario aliud alibi habeat, posse assequi eam quam sequitur unitatem. » *De vera religione* c. 32, n. 60, t. 34, col. 149. — « *Aliqua* copulatione ad unam convenientiam rediguntur. » *Ibid.* n. 59 — « Nec corpus ipsum esset, nisi *utcumque* unum esset. » *Ibid.* c. 34, n. 63, col. 150.

[2] « Neque enim sicut nos ad percipiendam sapientiam proficiebant Angeli ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspicerent, qui ex quo creati sunt ipsa Verbi aeternate sancta et pia contemplatione perfruuntur. » *De Genesi ad lit.* l. 2, c. 8, n. 17, t. 34, col. 270.

Il ne s'agit pas ici, rappelons-le, de la formation des idées des espèces, de la notion des essences particulières ; sur ce point, saint Augustin ne possédait point la belle confiance de certains scolastiques [1] ; il pensait que nous en acquérions avec peine, à force d'expériences et de raisonnements, des concepts complexes et seulement approchés. Il est uniquement question des idées premières — transcendantales au sens scolastique — sources des principes premiers, et engagées dans toutes nos connaissances. A saint Augustin, la vue d'un cheval, ni même l'étude du cheval, ne livrent point l'essence du cheval ; mais la simple vue du cheval peut éveiller l'activité de son intelligence et lui faire acquérir les idées propres d'être, d'unité, de beauté, de vérité, de bonté. Aussi nettement qu'il dénie, par exemple, aux formes sensibles, la Beauté dans sa pure vérité, il leur reconnaît une beauté intrinsèque, intelligible [2]. Or, l'esprit par l'intermédiaire des sens est mis en présence de cette beauté : sa fonction est de la découvrir. Par cette conception, saint Augustin s'écarte peut-être moins de Platon et de Plotin, qu'il pourrait paraître : pour Platon aussi, le sensible participe aux Idées, il recouvre de l'intelligible, et c'est pourquoi il nous fait souvenir des purs intelligibles. Quant à Plotin, que signifieraient les degrés de sa dialectique si les inférieurs ne participaient pas réellement à la perfection suprême qu'ils aident à connaître ? Du fait que cette perfection se rencontre sans posséder la pureté qui lui convient, elle manifeste une existence distincte en quelque sorte de celle qu'elle possède dans son degré idéal. Elle s'accommode ainsi aux puissances diverses de perception dont jouissent le musicien, l'amoureux, le philosophe. Plotin ne nie pas

[1] Saint Thomas écrivait : « Quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam secundum quod in se est, significat. » *Sum. theol.* pars 1ª, q. 13, a. 8, ad. 2. — Cf. P. Rousselot, *Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, pp. 101 sqq. — Peut-être cependant la pensée de S. Thomas sur ce point est-elle malaisée à connaître avec certitude.

[2] *De vera religione* c. 32, n. 59, t. 34, col. 148. — *De lib. arbit.* c. 8, n. 22, t. 32, col. 1252.

au musicien la beauté des airs sensibles qui le charment, mais il l'amène à se plaire à la Beauté de leurs rapports et à monter de là à la Beauté intelligible. Il concède à l'amoureux la beauté du corps aimé ; il lui révèle la beauté de tous les corps ; puis, il le fait s'élever à l'amour de la beauté morale et de là, au Beau absolu [1].

§ 3. — La perception sensible.

Aux degrés inférieurs, la valeur de la trouvaille que fait l'esprit ne dépend point de l'objectivité des représentations sensibles ; que celles-ci se modèlent sur des réalités extérieures, ou qu'elles proviennent de la simple activité des sens, elles participent, dans la mesure où elles ne sont point un pur néant, à la Vérité immuable, et c'est cette participation qui permet à l'esprit de concevoir ses idées. Toutefois il y a dans saint Augustin une théorie de la perception sensible qu'on a trop peu remarquée, et qui autorise à affirmer une similitude très réelle entre la représentation sensible et les objets extérieurs. C'est le lieu de l'exposer : on verra comment elle restreint ce qu'on a appelé « le mentalisme à outrance du théologien d'Hippone [2]. » Cette théorie vise à expliquer comment les sens, dont les tendances sont toutes pratiques, peuvent contribuer cependant à une connaissance spéculative.

Pour l'âme, animer le corps ce n'est rien autre chose qu'agir en lui [3]. Mais notre corps n'est point isolé dans le monde ; les autres corps agissent sur lui ; l'âme par suite

[1] *Enn. I* l. 3, cc. 1-2, etc.

[2] P. Rousselot, *Intell. de saint Thomas*, Paris, 1908, p. 80. — Nous n'en serons que plus enclin à reconnaître, avec cet auteur, « la parenté vraiment intime » qui existe entre le système de saint Augustin et la noétique de S. Thomas.

[3] « Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto nisi intentione facientis. » *De musica* l. 6, c. 5, n. 9, t. 32, col. 1168. — « Facile comperit (animus) appetitum se non habere *nisi agendi aliquid*, aut sciendi aut sentiendi, aut tantummodo vivendi in quantum sua illi potestas est. » *De immortalitate animae* c. 13, n. 20, t. 32, col. 1031. — « Quis est qui juste stomachetur quod agendo atque administrando corpori anima data sit. » *De quantitate animae* c. 36, n. 81, t. 32, col. 1080.

doit adapter son action dans le corps aux actions extérieures subies par le corps. Un grand nombre de ces actions de l'âme se fondent dans le courant général de son activité sans éveiller une attention particulière ; elles sont inconscientes, comme les opérations végétatives normales. Mais, il en est d'autres qui ont à surmonter une opposition plus grande : leur difficulté attire l'attention de l'âme ; ces actions deviennent conscientes et douloureuses. Parfois, au contraire, l'activité de l'âme trouve dans son jeu une extraordinaire facilité : l'âme remarque alors son acte, et elle en jouit. Ces divers actes conscients, accompagnés de douleur ou de plaisir, sont les sensations. Sentir, c'est prendre conscience des mouvements opérés par l'âme dans le corps afin de l'adapter à l'action de l'univers sur lui [1]. Saint Augustin a pu trouver chez Plotin le point de départ de cette conception dynamique de la sensation [2] ; mais il l'a transformée. Pour Plotin, l'âme sent parce qu'elle se saisit créant l'objet sensible [3] ; pour saint Augustin, l'âme sent parce qu'elle se saisit produisant une image de l'objet sensible [4]. Les organes des sens sont des instruments plus déliés, des mécanismes tout préparés, dans lesquels l'âme produit plus à l'aise ses réactions attentives et adaptées.

[1] « Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere : et hoc totum est quod sentire dicitur. » *De musica* l. 6, c. 5, n. 10, t. 32, col. 1169.

[2] *Ennéade III* l. 6, c. 2 : « Dans l'acte de la vision, la vue agit, l'œil pâtit. » Trad. Bouillet, t. 2, p. 129. — Item, *Enn. IV* l. 6, c. 3 : « ὥσπερ ἐπὶ τῆς ὄψεως , τῆς ὁράσεως ἐνεργούσης , τὸ πάσχον ὁ ὀφθαλμὸς ἐστιν » éd. Didot, p. 152, ll. 54-55.

[3] Pour les choses sensibles, l'âme « en a l'intuition, parce qu'elle possède une puissance prête à les enfanter pour ainsi dire. » Trad. Bouillet, t. 2, p. 430 : « ἑτοίμης οὔσης καὶ οἷον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως. » Didot, p. 271, ll. 13-14.

[4] Il nous semble difficile aussi de ne pas songer, par instants, en lisant ces pages du *De musica* à la théorie de la perception que donne M. Bergson dans *Matière et mémoire*, (vg. pp. 11, 17, 24, 25 ...) : conception semblable de l'organe comme mécanisme ; semblable dynamisme de réaction, provoqué par l'activité de l'extérieur. Mais des différences importantes subsistent, que l'on voit assez ; ainsi, pour M. Bergson, c'est l'action *possible* dont la conscience constitue la sensation.

Si les cheveux, les ongles, les os ne procurent pas de sensation, c'est que la disposition de la matière n'y permet pas une action de l'âme assez rapide [1]. On voit combien la sensation, tout en appartenant à l'âme, est dépendante du corps [2] ; elle est une action dans le corps, moulée sur une passion éprouvée par le corps. On voit en même temps comment elle peut nous renseigner sur l'extérieur : les nombres, selon lesquels l'âme meut les organes des sens, correspondent, pour s'harmoniser avec eux, ou pour les neutraliser [3], aux nombres selon lesquels le milieu extérieur a mû le corps. La sensation reflète donc, à l'état conscient, les nombres des corps extérieurs. Mais, dans un système où l'être des objets matériels se confond avec leur nombres qui en sont comme la forme substantielle, reproduire dans une action vivante les nombres des corps, c'est leur devenir semblable en quelque sorte ; et prendre conscience de cette ressemblance c'est les connaître comme dans un verbe sensible. Voilà pourquoi nous pouvons porter sur les corps extérieurs des jugements en jugeant nos sensations [4].

Bien plus tard, en étudiant au deuxième livre de la Trinité la perception sensible, saint Augustin semble bien avoir conservé l'explication du *De musica* [5] ; du moins, cette explication s'accorde avec l'analyse qu'il fait alors et elle en facilite l'intelligence. Il en maintient les conclusions et il les condense plus fortement en des formules déjà scolastiques. La collaboration du corps et de l'âme dans la sensation est nettement affirmée : la vision appartient à l'âme animant le corps de telle sorte qu'elle se fait dans le corps, et, par le corps, dans l'âme : en effet, elle se fait dans

[1] *De musica* l. 6, c. 5, n. 15, t. 32, col. 1171.

[2] Il faut en dire autant du souvenir. Il est l'acte de l'âme, connu dans la sensation, et qui persiste à l'état faible. *Ibid.* n. 14, col. 1171.

[3] « Similia similibus ut adjungat. » *Ibid.* n. 10, col. 1169.

[4] « Jam porro de sonantibus numeris quid opus est dicere, cum in *occursoribus* judicentur, si audiantur ? Si vero ibi sonant ubi non audiuntur, quis dubitet eos a nobis non posse judicari ? » *De musica* l. 6, c. 8, n. 22, t. 32, col. 1175. Les nombres *occursores* sont ceux dont la conscience constitue la sensation.

[5] De même que dans *De Genesi ad lit. liber. imperf.* c. 5, n. 24, t. 34, col. 228-229.

le sens qui n'existe ni sans le corps ni sans l'âme [1] ; et c'est le sens, corps et âme, qui est *informé* par l'objet extérieur [2]. La valeur de renseignement de la sensation est déclarée avec plus de précision encore. Dans la vision, une image, très semblable à la chose que nous regardons est produite dans notre sens [3]. La chose visible « engendre une forme qui est comme sa ressemblance et qui est produite dans le sens [4]. » Une union si étroite existe entre l'objet et la vision — (le verbe sensible) — par laquelle nous le voyons, que nous sommes portés à les confondre : nous ne les distinguons qu'à la réflexion, en comprenant l'impossibilité de sentir un objet dont la ressemblance ne se formerait pas dans nos sens ; ou encore en constatant, dans des cas privilégiés, que la vision persiste après la disparition de l'objet : quand on a fixé une lumière, on la voit encore en fermant les yeux.

Sans doute, par lui-même, le sens ne garantit rien ; l'apparition de son verbe ou de sa forme peut souvent s'expliquer autrement que par l'action présente de l'objet. Le sens ne rapporte que son affection subjective [5], c'est à la raison d'interpréter cette donnée et de juger si elle est liée ou non à l'appréhension actuelle de ce qu'elle représente[6].

[1] « Fit enim in sensu, qui neque sine corpore est, neque sine anima. » *De Trinitate* l. 11, c. 2, n. 5, t. 42, col. 988.

[2] « Ex corpore quod videtur gignitur visio, id est, sensus ipse formatur ; ut... sensus informatus sit. » *Ibid.* n. 3, col. 986.

[3] « Quaedam imago simillima rei ejus quam cernimus. » *De Trinitate* l. 11, c. 2, n. 4, t. 42, col. 987.

[4] « Gignit (res visibilis) tamen formam velut similitudinem suam, quae fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. » *Ibid.* n. 3, col. 986.

[5] « Sed ne ipsi quidem oculi fallunt ; non enim renuntiare possunt animo *nisi affectionem suam.* Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur ; quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro. Tolle itaque vanitantes, et nulla erit vanitas. Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari ; non malum habet internuntium, sed malus est judex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit : si enim aliud est aer, aliud aqua, justum est ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur. » *De vera religione* c. 33, n. 62, t. 34, col. 149-150. Cf. *Contra Acad.* l. 3, c. 11, n. 26, t. 32, col. 947-948.

[6] « Corpus sensibile, esse autem corpus intelligibile judicatur ; non enim posset aliter percipi. » *Epist.* 13[a] (en 389, ou, du moins, avant 391, à Nebridius) n. 3, t. 33, col. 78,

Mais la raison peut parfois porter avec certitude un pareil jugement [1].

Art. III. — Le supposé ontologique ou la « vision en Dieu ».

Les sens présentent les créatures matérielles à l'intelligence et celle-ci découvre dans les données sensibles de l'unité, de la beauté, de la vérité, de la bonté ; ce faisant, elle juge les objets particuliers. Mais ses jugements expriment des intuitions qui ont pour champ, non pas des perfections infinies à qui seraient comparées des participations finies, mais simplement ces participations finies.

Toutefois cette conclusion n'est vraie que du contenu des intuitions considérées en elles-mêmes. Si l'on recherche, en effet, non plus ce qu'elles contiennent mais ce qui les rend possibles, non plus ce qu'elles nous apprennent, mais ce qui les explique ; si l'on abandonne l'analyse de l'intuition pour en donner une explication métaphysique, on est obligé d'affirmer, dit saint Augustin, que nous ne verrions jamais qu'un être existe, qu'il est un, qu'il est beau, qu'il est vrai, qu'il est bon, si notre intelligence n'était reliée, en aucune manière, à l'Etre en soi, à l'Unité, à la Beauté, au Bien, en un mot à la Vérité première. Toute connaissance implique une union avec Dieu ; notre intelligence ne saisit rien que parce qu'elle est en touche avec Dieu. Telle est la condition métaphysique de la connaissance. C'est le point sur lequel saint Augustin a insisté avec prédilection. Et n'est-il pas vrai que ce point acquis, le problème de la connaissance est résolu ? Ce qui reste en suspens intéresse encore l'histoire de la connaissance, mais ne touche plus à sa valeur. Augustin a vraiment répondu, par avance, à la question que plus tard a posée Kant. Quelles sont les conditions de la possibilité des jugements synthétiques a priori ? Il suffit que notre intelligence soit rattachée à la Vérité première. — Comment notre esprit est-il le législa-

[1] Voir notre chapitre 1er, pp 41-43.

teur de la nature ? C'est que notre esprit est relié à l'Esprit qu'imitent les choses.

Cette liaison de l'intelligence avec les raisons éternelles, saint Augustin en précise parfois la nature, en l'appelant, surtout dans ses premiers ouvrages, une vision. Toute connaissance, dans cette manière de parler, implique dès lors une connaissance de Dieu. Notre esprit ne voit rien que parce qu'il voit Dieu. Seulement, après ce que nous avons dit, le sens du mot voir ne peut être ici le sens ordinaire ; si pour voir quoi que ce soit, il faut voir Dieu, nous ne voyons pas Dieu comme nous voyons les vérités particulières. Notre vision de Dieu n'est pas constatée : elle est conclue. Une vision qu'il faut démontrer est évidemment d'une nature bien spéciale. Notre but, en ce moment, est uniquement d'étudier par quelles raisons saint Augustin en établit l'existence. Ces raisons sont toutes tirées de la nature de nos jugements. Nos jugements sont absolus en eux-mêmes, valables pour tout esprit, et cependant, subjectivement variables. Autant de preuves qu'ils sont éclairés par la Vérité première.

§ 1. — Nature des idées.

A. Absolu.

Dans le *De vera religione* le caractère absolu de nos jugements est utilisé avec ampleur pour cette démonstration [1]. Voici, de cette partie du traité, une phrase qui la résume : « Comment pourrions-nous rechercher dans les corps une harmonie quelconque, et comment pourrions-nous assurer qu'elle diffère extrêmement de l'harmonie parfaite, si notre esprit ne voyait pas l'harmonie parfaite [2] ? » Je demande à un architecte pourquoi il fait symétriques les deux arceaux d'une construction ; il me répond que cette disposition est belle et qu'elle plaît — (jugement hors de discussion) —. Mais pourquoi est-elle belle sinon parce qu'il en résulte une certaine unité des deux arceaux ? C'est donc

[1] Cc. 30, 31, 32, 34.
[2] *De vera religione* c. 30, n. 55, t. 34, col. 146.

l'unité qui est belle et qui plaît. Je remarque en même temps que l'unité des deux arceaux pourrait être plus parfaite, qu'elle est mêlée à du multiple ; qu'elle est très loin d'être purement unité. Je maintiens cependant qu'elle possède quelque unité. Tous ces jugements supposent que je connais ce qu'est l'unité .Mais ce que j'en sais doit convenir en quelque façon à l'Unité parfaite et véritable ; si l'idée que j'ai de l'unité n'exprimait rien de ce qui est réalisé dans l'Unité vraie, je ne pourrais fonder sur cette idée aucun jugement vrai. Dire que les choses sont unes, c'est en fait leur attribuer quelque participation de la parfaite Unité. Or, l'unité que j'attribuerais aux choses ne possèderait rien de la véritable Unité. Si donc j'affirme sans crainte d'erreur qu'une chose est une, et si je vois des degrés dans l'unité, c'est que mon idée d'unité peut s'appliquer de quelque manière à l'Unité divine : posséder cette idée, c'est ne pas ignorer totalement Dieu [1].

La même argumentation se retrouve, à plusieurs reprises, dans le grand ouvrage sur la Trinité. Voici comment on y passe de la certitude de nos jugements particuliers à la conviction que notre intelligence est rattachée à l'intelligence divine. « Il appartient à une faculté plus élevée, à la raison, de porter des jugements sur les choses corporelles, en conformité avec les raisons incorporelles et éternelles ; ces raisons résident au-dessus de l'esprit humain : autrement elles ne seraient point immuables ; et si nous ne leur étions rattachés par aucune partie de notre être, il nous serait impossible de juger des corps en conformité avec elles [2]. » On juge en conformité avec les raisons éternelles, quand on prononce un jugement absolu. Affirmer « j'existe » c'est dire : l'être me convient, c'est prétendre savoir ce

[1] *Ibid.* c. 32, nn. 59-60, t. 34, col. 148-149. — Même raisonnement dans le *De doctrina christiana* : « Ipsa sapientia nec fuit unquam insipiens nec esse unquam potest. Quam si non viderent, nullo modo plena fiducia vitam incommutabiliter sapientem commutabili vitae anteponerent. » l. 1, c. 8, n. 8, t. 34, col. 22 (en 397).

[2] « His nisi subjungeretur aliquid nostrum... » *De Trinitate* l. 12, c. 2, n. 2, t. 42, col. 999. — Cf. *Confess.* l. 7, c. 17, n. 23, t. 32, col. 745.

qu'est l'être, et par suite en avoir une notion conforme à l'idée d'être qui vit dans la pensée absolue en Dieu. Comment le méchant connaît-il la justice ? Par sa raison ? Sans doute, mais sa raison est mobile, et la justice immuable. Par sa propre conduite ? Mais il est méchant — et d'ailleurs l'action de l'homme est instable comme sa connaissance. — Pourtant le méchant connaît la justice, puisqu'il juge parfois sainement en matière morale. Son idée de justice n'est donc pas étrangère à la Justice en soi, source de toute justice : autrement, elle ne s'appliquerait pas aux participations diverses de la Justice ; elle est une vue, aussi implicite, aussi mêlée, aussi difficile à définir qu'on le voudra, mais une vue réelle de la Justice qui est Dieu [1]. La rectitude certaine d'un seul jugement sur le juste et l'injuste postule une certaine connaissance de Dieu [2].

Nous croyons qu'il faut interpréter dans le même sens la question 54 des 83 *Questions diverses*. Saint Augustin cherche quel est l'enseignement de ces paroles du psalmiste : « adhérer à Dieu, voilà mon bien. » Il raisonne ainsi : l'âme connaît la vérité ; elle ne peut connaître la vérité sans connaître Dieu ; on est uni avec ce que l'on connaît ; l'âme est donc unie avec Dieu par sa nature raisonnable ;

[1] « Ab illa luce avertitur a qua tamen tangitur. » *De Trinitate* l. 14, c. 15, n 21, t. 42, col. 1052. — Même doctrine dans *De Trinitate* l. 8, c. 3, n 5, t. 42, col. 950 : « ... simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum », et aussi *ibid.* c. 2, col. 948.

Un rapprochement aidera peut-être à mieux comprendre ce que nous croyons être la pensée de S. Augustin. La connaissance de Dieu qu'il voit impliquée en toute connaissance n'est rien d'autre que la connaissance de Dieu implicite, « *in communi* », dont parlent les scolastiques. En pensant l'être en général, je pense Dieu en tant que Dieu lui aussi est être ; en pensant l'idée de bien en général, je pense Dieu en tant que Dieu lui aussi est bon. Du point de vue métaphysique, cela est requis pour la valeur des concepts. Si mon idée d'être ne contenait rien qui convienne à Dieu, elle serait vaine, puisqu'elle ne serait pas conforme à la règle de l'être : « ... omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi pers imilitudinem primae bonitatis ; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis. » S. Thomas. *QQ. disp. de Veritate*, qu. 22, art. 2, ad. 1[m]. Cf. id. *In I Sentent.* dist. 3, qu. 4, art. 5. Cf. *Dict théol. cath. art. Dieu* (de M. Chossat) col. 877.

[2] *De Trinitate* l. 14, c. 15, n. 21, t. 42, col. 1052. — Cf. *ibid.* l. 8, c. 6, col. 953 et l. 9, c. 6, n. 11, col. 966.

elle adhère à Dieu et c'est là son bien. Pourquoi l'âme ne peut-elle connaître la vérité sans connaître Dieu ? Parce que connaître la vérité c'est connaître ce qui ne change pas, et par conséquent c'est connaître Dieu, seul immuable [1]. En effet, selon la doctrine des textes précédents, connaître la vérité, c'est porter des jugements où entrent les idées d'être, d'un, de beau, de vrai, de bien : or ces idées, sous peine d'être illusoires — (et l'existence de nos jugements montre qu'elles ne le sont pas) — doivent pouvoir être appliquées à Dieu, synthèse des Idées suprêmes, Vérité immuable : puisque les choses reflètent Dieu, ce qui exprime l'être des choses doit exprimer Dieu en quelque façon : on ne peut parler justement d'une image sans rien dire qui convienne au modèle.

De plus, si ces idées n'étaient en rapport qu'avec les choses changeantes et multiples, rien n'expliquerait qu'elles ne changent pas, qu'elles conviennent, sans varier de sens, à des objets si différents les uns des autres et si différents d'eux-mêmes aux divers stades de leur évolution. De même que les choses obtiennent la solidité de leur être par la participation d'une même Vérité, de même les jugements qui les concernent tirent leur valeur et leur certitude des idées premières qui expriment quelque chose de la même Vérité. Quand je prononce qu'un homme est sage, j'entends, si je me comprends pleinement, qu'il réalise d'une façon déficiente ce qui existe sans ombre dans la Sagesse absolue : en effet, d'une part j'affirme qu'il possède une perfection véritable, qu'il m'est impossible d'assimiler à un rien, ni de mépriser ; d'autre part cette perfection ne se trouve en lui qu'à un certain degré. Mais rien d'imparfait n'est véritable s'il ne tire sa vérité de la Vérité absolue ; nul n'est sage s'il ne reflète la Sagesse qui est Dieu ; autrement sa sagesse n'aurait aucun rapport avec la vraie Sagesse ; ce ne serait pas de la sagesse [2], et je ne devrais pas dire :

[1] « Cum igitur intelligit aliquid quod semper eodem modo esse habet, ipsum (Deum) sine dubio intelligit. » *De div. quaest. LXXXIII* qu. 54, t. 40, col. 38.

[2] Cf. *Contra Acad.* l. 2, c. 1, n. 1, t. 32, col. 919.

cet homme est sage. Je ne pourrais donc savoir ce qu'est la sagesse, si j'ignorais tout de la Sagesse de Dieu. Et il faut évidemment parler de même pour toutes les perfections que je découvre dans le monde : elles supposent autant d'ouvertures de mon intelligence sur la Perfection infinie qui les fait être.

Voilà déjà une précision importante de la doctrine de l'illumination. C'est ma connaissance de Dieu qui garantit toutes mes certitudes [1]. C'est de lui que Platon fait justement dériver l'assurance de nos raisonnements [2], et en général de toute connaissance [3]. Mais cette doctrine n'est aucunement celle qu'on attribue d'ordinaire à Descartes : elle ne prétend point qu'il faille connaître explicitement Dieu avant d'adhérer légitimement à quelque évidence que ce soit ; elle regarde comme donnée en fait la légitimité immédiate de toutes nos intellections véritables : elle soutient seulement qu'on ne peut rendre définitivement compte d'aucune certitude sans recourir à une connaissance implicite de Dieu, ou plus brièvement, que le fait de la certitude prouve Dieu. L'athéisme et le scepticisme s'impliquent mutuellement.

C'est, en gros, la solution de Platon : le fait de notre connaissance implique que l'âme soit unie avec les suprêmes réalités intelligibles.

B. Universalité.

Le caractère absolu de nos jugements révèle donc une Pensée suprême, illuminatrice de notre propre pensée. Le caractère universel des mêmes jugements, valables pour tout esprit, réclame une explication semblable.

Si ma pensée s'éclaire elle-même, sa lumière est toute subjective et individuelle ; elle émane du sujet pensant. Or, bien que ma pensée et sa clarté soient en moi, elles ne

[1] *De Civit. Dei* l. 8, c. 4, fin, t. 41, col. 228-229.

[2] « Ratiocinandi fiduciam » *Epist.*. 118e (à Dioscore, en 410) c. 3, n. 20, t. 33, col. 441. Cf. *De Civit Dei, ibid.*

[3] « In quantum eam capimus (lucem incorpoream), in tantum id possumus (recte judicare). » *De Civit Dei*, l. 11, c. 27, n. 2, t. 41, col. 341.

peuvent tirer de moi seul leur origine. En effet : la lumière dont je jouis, je n'en jouis point seul. D'autres hommes savent aussi bien que moi, par exemple, les lois des nombres, les règles de la sagesse. Ils sont cependant étrangers à ma nature individuelle. Ce n'est pas ma lumière qui les éclaire. Sûrement, ce n'est pas la lumière de chaque homme qui éclaire chacun des autres hommes : ces lumières individuelles étant diverses, aucune clarté commune n'en résulterait. Puis, je sais bien que ma vision est indépendante de la vision des autres [1]. Quand les autres erreraient, je peux voir juste. C'est donc une même lumière à qui tous les hommes doivent de connaître les mêmes lois des nombres, la même sagesse [2] ; et par suite, cette lumière est distincte de l'esprit des individus. Si deux personnes voient de leurs yeux un même objet lumineux, la lumière n'est pas dans les yeux, mais dans l'objet [3]. Autre preuve évidente : les raisons particulières s'allument, s'avivent, s'obscurcissent, s'éteignent ; mais cette mobilité montre qu'elles reçoivent leur éclairement et qu'elles ne sont pas lumineuses par essence. Chaque intelligence humaine, parce qu'elle est susceptible de progresser ou de décroître, réclame une intelligence par essence qui l'éclaire de ses rayons [4]. Il y a une lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde [5]. Pour échapper à cette conclusion, il faudrait nier l'existence en nous d'une lumière intellectuelle, ou prétendre qu'elle diffère en nature d'un homme à l'autre, ou soutenir qu'elle est sans défaillance.

[1] « A. Verum sic vides... an ita ut intelligas et a me videri posse hoc verum, tametsi mihi abs te non dicatur) ? E. Imo, ita ut abs te quoque, etiam me invito, videri posse non dubitem. » *De lib. arbit.* l. 2, c. 10, n. 28, t. 32, col. 1256.

[2] « ... nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem... quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter : omne autem quod communiter omnibus raticcinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit ? » *De lib. arbit.* l. 2, c. 12, n. 33, t. 32, col. 1259.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.* n. 34.

[5] *In Joan.* tract. 14, nn. 1-2, t. 35, col. 1502-1503.

On le voit : l'illumination par Dieu est constatée en même temps que l'existence de Dieu. Nécessaire pour la possibilité d'un intelligible, la Vérité première l'est au même titre pour la possibilité d'une intellection. Puisque vérité et lumière intellectuelle s'identifient, on ne peut arriver à la Vérité première sans découvrir du même coup la première Lumière ; et ces deux aspects d'une même réalité suprême sont manifestés par un même fait : le caractère universel et nécessaire de nos idées.

§ 2. — Le maître intérieur.

Si toute clarté dans les esprits est un rayonnement du foyer divin, le progrès dans la connaissance devra, en fin de compte, s'expliquer par une illumination divine. Dieu seul instruit ; il n'y a qu'un maître, qui est le Verbe. En approfondissant les conditions réelles de l'enseignement, nous découvrons, à travers les paroles humaines, la voix divine ; à travers la lumière des docteurs, la lumière de Dieu. Saint Augustin insinue déjà dans les *Dialogues* cette démonstration si vivante de l'illumination [1]. Mais c'est dans le *De Magistro* qu'il la développe et qu'il l'épuise.

Quand un maître humain nous enseigne une doctrine, que fait-il ? Il parle ou il écrit ; il fait des gestes ; il a des jeux de physionomie : ce n'est pas cela qu'il veut nous apprendre, ce sont ses moyens de nous apprendre autre chose. Ce sont des signes. Mais si l'on n'a aucune idée des choses signifiées, les signes perdent leur sens. La parole devient une série de sons, l'écriture un dessin bizarre, le geste un pur mouvement physique. Par exemple, le mot « tête » ne revêt une

[1] *De ordine* l. 2, c. 2, n. 7, t. 32, col. 997 : « Ille (sapiens) semper Deo infixus est, sive tacitus, sive cum hominibus loquens » — et plus haut — (*ibid.* n. 5, col. 996) — « illud est cum Deo quod intelligendo sapiens novit. »

Soliloq. l. 2, c. 20, t. 32, col. 903-902. (Là, cette doctrine est mêlée à celle de la réminiscence).

Cf. *De musica* l. 6, c. 1, n. 1, t. 32, col. 1161 : « Uni Deo... qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet... adhaerescerent » et surtout c. 12, nn. 35-36, col. 1182-1183 : « Illud nonne manifestum est, eum qui alio interrogante sese intus ad Deum movet, ut verum incommutabile intelligat... » n. 36 (col. 1183).

signification pour nous que lorsque nous savons qu'il désigne telle partie du corps, à nous connue. L'articulation d'un mot par elle-même, ne nous enrichit que de sensations auditives [1]. Nous arrivons à connaître une chose, non pas en entendant le mot qui la nomme, mais en la contemplant elle-même [2]. S'il s'agit d'objets sensibles, ils s'offrent à notre perception ; il suffit qu'on arrive à relier à ces objets leur nom dans notre esprit, pour que nous comprenions ensuite ceux qui nous en parlent, et pour que nous reconstituions approximativement, sur un simple récit, les faits où des objets semblables jouent un rôle. C'est ainsi, par exemple, que nous nous représentons aisément, en lisant la Bible, l'histoire des trois enfants dans la fournaise. Mais s'il est question de notions intelligibles, quel maître pourra nous les montrer ? Encore une fois, les mots n'y peuvent rien, puisqu'ils n'auront un sens qu'une fois connu ce qu'ils désignent. Ce sont les réalités mêmes qu'il faut voir, et le maître qui ne nous en présente que les signes, va, semble-t-il, perdre sa peine. Et cependant, c'est un fait, à l'école des maîtres humains, nous nous instruisons, nous avançons dans la sagesse. Augustin en lisant Cicéron, Plotin, saint Paul, et en écoutant saint Ambroise, a reçu tant de lumière ! C'est donc que nous atteignons les choses intelligibles, dont les autres hommes ne nous présentent que les signes. Où les saisirions-nous, sinon en nous-mêmes ? Un homme me dit : j'aime Dieu, je puis le croire. S'il me dit : l'âme humaine peut aimer Dieu : je puis le voir. En effet, tandis que je n'ai aucun moyen de pénétrer dans l'intérieur d'un autre homme, je puis, sans sortir de moi, saisir certaines propriétés universelles et nécessaires des natures [3].

Nous avons conscience d'ailleurs de contrôler ce que nous présente l'enseignement extérieur : il ne suffit pas que l'on affirme devant nous pour que nous adhérions, et la force de

[1] *De magistro* c. 10, nn. 33-34, t. 32, col. 1214-1215.

[2] « Discam rem quam nesciebam, non per verba quae dicta sunt, sed per ejus aspectum. » *Ibid.* n. 35, col. 1215.

[3] *De Trinitate* l. 9, c. 6, n. 9, t. 42, col. 965-966.

notre assentiment ne suit pas nécessairement la vigueur des assertions d'un maître ; en d'autre termes, acquiescer à un enseignement, ce n'est pas toujours seulement croire, ce n'est même jamais uniquement croire, c'est voir. Si l'on nous dit que les sages valent mieux que les insensés, nous y consentons en vertu d'une vision intérieure [1]. Bien plus, un maître qui parlerait contre sa pensée ne nous en instruirait pas moins, s'il disait juste [2]. Les paroles d'autrui ne peuvent que nous inviter à découvrir en nous un trésor intellectuel inaperçu. Ce qui cause l'illusion, c'est que d'ordinaire aucun intervalle de temps ne sépare la parole du maître et notre intellection intérieure ; mais quand le maître ayant parlé, nous n'avons pas encore compris, et que la lumière ne vient qu'après une méditation personnelle, il est facile de voir que ce n'est pas le discours du professeur, mais la vision du disciple qui instruit [3]. La preuve irréfutable qu'il en est ainsi, c'est que les mêmes vérités que nous pensons avoir reçues d'un maître, nous les aurions énoncées nous-mêmes avant son enseignement, pourvu que l'on nous eût habilement interrogés. Des questions sériées avec intelligence nous amènent à voir partie par partie la vérité que nous ne pouvions voir en bloc. Elles soulèvent peu à peu le voile ; elles ne mettent point en nous ce qu'il recouvre [4]. L'expérience de l'esclave du *Ménon* est concluante [5] et on peut la répéter à volonté dans le domaine des choses intelligibles [6]. Notre vrai maître est un maître intérieur ; nous portons en nous notre lumière. Quelle est-elle ?

Bien qu'elle soit en nous, il est impossible de la déterminer sans sortir de nous ou du moins sans monter au-dessus de nous. En effet, les réalités que le maître extérieur amène le disciple à contempler sont celles qu'il fixe lui aussi en

[1] *De magistro* c. 12, n. 40, t. 32, col. 1217.
[2] *Ibid.* c. 13, col. 1218-1219.
[3] *De magistro* c. 14, n. 45, t. 32, col. 1220 : « Quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur. »
[4] *De magistro* c. 12, n. 40, t. 32, col. 1217.
[5] *De Trinitate* l. 12, c. 15, n. 24, t. 42, col. 1011.
[6] *De magistro* c. 12, n. 40. t. 32, col. 1217.

lui-même. La vérité qu'il veut montrer n'est pas autre que celle qu'il voit. Ce n'est pas sa pensée individuelle qu'il veut révéler; c'est un objet commun à toute intelligence qu'il cherche à faire percevoir. « Qui aurait assez de folle curiosité, pour envoyer son fils à l'école afin qu'il apprît quelles sont les pensées du maître [1] ? » Que les hommes s'appellent maîtres, ou qu'ils se croient disciples, il est certain que tous ne sont éclairés que par une même lumière, dont le rayonnement est en eux, mais qui est distincte d'eux, qui resplendit au-dessus d'eux, et qui est lumineuse sans avoir besoin qu'une autre lumière vienne l'éclairer. Le vrai maître des hommes, c'est la lumière véritable ; la vraie cause du progrès intellectuel,c'est l'illumination par la Sagesse de Dieu [2].

§ 3. — La participation.

Rien de plus conforme que cette doctrine à la juste conception des rapports du Créateur et de ses créatures : c'est la troisième preuve que nous trouvons dans saint Augustin en faveur de l'illumination. Connaître c'est une façon d'être, et c'est une façon supérieure d'être. Au-dessus de la pierre inerte, au-dessus de la plante sans sensation, au-dessus de la brute sans pensée, apparaît l'intelligence de l'homme. Elle contemple des réalités immuables, elle règle l'activité humaine, elle juge toute la création et elle-même. Par cette lumière s'éclaire ce qui est au-dessous

[1] *De magistro* c. 14, n. 45, t. 32, col. 1219.

[2] *Ibid.* c. 11, n. 38, t. 32, col. 1216. — Cf. *In Joan. tract.* 14, n. 1, t. 35, col. 1502.

— S. Thomas d'Aquin, dans la 11me des *Questions disputées sur la Vérité* détermine quel est, selon lui, le sens du *De magistro* de S. Augustin. Il répète avec insistance — (sans doute pour corriger les outrances de quelques contemporains) — que l'intention de S. Augustin n'était ni d'enlever tout rôle aux maîtres humains dans l'acquisition de la science, ni de prétendre que l'on puisse être, au sens strict, son propre maître. Mais, pour le fond des choses, il trouve dans le *De magistro* ce que nous avons dit, et il l'approuve : « Rationis lumen quo principia hujus modi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet. » *Quaest. disp. de Veritate qu.* 11, a 1, *corpus circa finem.*

d'elle. Mais plus elle est parfaite, plus elle réclame, puisqu'elle est créature, l'action de Dieu pour exister. Elle n'est concevable que comme un reflet de la Vérité immuable, mais un reflet conscient de sa propre clarté. Elle est une participation de la première Intelligence. Elle n'est point lumineuse par elle-même, mais par l'action créatrice et éclairante de Dieu. Tout l'éclat qui la constitue ou qui lui survient dérive de la Lumière véritable ; il en dérive actuellement, immédiatement, de quelque façon qu'ait été amenée cette dérivation. Comprendre, c'est, au fond, apprendre de Dieu.

Une connaissance est une lumière. Le soleil n'est objet pour l'œil que parce qu'il est lumière matérielle. Ainsi la vérité n'est perçue par l'esprit que parce qu'elle est lumière intellectuelle. Voir est en effet le plus clair synonyme de connaître. Saisir une vérité c'est percevoir une lumière. Or, un corps lumineux est source de sa clarté, ou bien il la reçoit d'une source extérieure. La même alternative se pose pour la pensée qui brille dans l'esprit : luit-elle par elle-même ou son éclat est-il emprunté ? Est-elle source ou reflet ? Est-elle foyer ou image [1] ? La créature raisonnable s'illumine dans la vérité de Dieu, tout comme elle subsiste dans l'éternité de Dieu, tout comme elle se réjouit dans la bonté de Dieu [2]. A cette question : comment trouvons-nous la vérité, saint Augustin au XI[e] livre de la *Cité de Dieu*, fait la réponse suivante : « Si notre nature existait par nous-mêmes, assurément nous aurions engendré notre sagesse et nous n'aurions pas souci de l'acquérir par l'instruction, c'est-à-dire de l'apprendre d'ailleurs... mais,

[1] On peut lire, dans une curieuse page du P. Gratry, que Platon, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin « se sont tenus dans le vrai par une image, en s'appuyant sur la poésie de Dieu, et comparant la vision intellectuelle à la vision physique. » *De la connaissance de Dieu*, Paris, 1853, t. 1, p. 414.

[2] « Nam si quaerat unde sit, Deus eam condidit, si unde sit sapiens, a Deo illuminatur, si unde sit felix, Deo fruitur : subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jucundatur ; est, videt, amat ; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet. » *De Civit. Dei.* l. 11, c. 24, t. 41, col. 338.

puisque notre nature, pour exister, a Dieu pour auteur, il est hors de doute que pour connaître le vrai nous devons avoir Dieu pour docteur [1] ». C'était déjà la conception des *Soliloques* : Dieu est illuminateur, pour la même raison qu'il est créateur et qu'il béatifie, parce que tout ce qui n'est pas lui, est en lui, de lui et par lui [2]. Si notre idée de sagesse est une image de l'Idée de sagesse qui est Dieu, il suit évidemment que nous ne pouvons la posséder sans connaître quelque chose de la Sagesse subsistante.

Nous pouvons maintenant, croyons-nous, synthétiser en un seul argument les raisons en apparence diverses par lesquelles saint Augustin prouve que toute connaissance implique une connaissance de Dieu, ou ce qui revient au même, une illumination venant de Dieu. Une même vérité éclaire à des degrés divers toutes les intelligences humaines et chacune d'elle dans ses différents états ; par suite, aucune intelligence humaine n'est identique à cette vérité — (autrement, les intelligences humaines étant diverses, il y aurait diverses vérités, et chaque intelligence posséderait d'un coup et immuablement toute vérité) —. Mais, si une réalité se rencontre à un degré, où elle n'est pas identique à elle-même, ce degré ne peut être qu'une participation du degré suprême, celui dans lequel l'identité entre cette réalité et son idée est atteinte. Donc, toute intelligence humaine participe à la vérité immuable : c'est dire qu'elle en reçoit sa lumière. Ce raisonnement, chacune des preuves que nous avons exposées le contient implicitement tout entier. Mais l'étude de nos idées met peut-être en plus grand relief leur caractère nécessaire, universel, c'est-à-dire l'unité de la vérité. Les conditions de l'ensei-

[1] « Quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem ; procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem. » *De civ. Dei* l. 11, c. 25 in fine, t. 41, col. 339. Cf. *De civ. Dei* l. 8, c. 7 in fine, t. 41, col. 232 : « Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eumdem ipsum Deum a quo facta sunt omnia. »

[2] « Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia. » *Solil.* l. 1, c. 1, n. 3, t. 32, col. 870 (dans la série des : « in quo et a quo et per quem... »)

gnement font toucher du doigt que cette unité vient d'ailleurs que des intelligences humaines. Notre contingence force à conclure que cette unité vient de la Vérité première.

Art. IV. — Nature de cette vision.

L'étude de notre pensée considérée d'abord dans sa lumière constitutive, puis dans le fait et les conditions de sa communicabilité, et enfin dans ses limites, nous contraint, selon saint Augustin, à la définir comme un rayonnement du foyer suprême qui est la première Vérité. Dieu est notre soleil. Nous ne voyons rien qu'à sa clarté.

Achèverons-nous de préciser le sens de ces métaphores ?

Déjà, nous savons que la connaissance de Dieu, intérieure à chacune de nos connaissances est, comme telle, à ce point inconsciente et implicite qu'elle ne nous révèle rien et même qu'elle ne contient rien qui soit propre à Dieu. Les raisonnements par lesquels saint Augustin affirme l'existence de l'illumination n'exigent pas, en effet, une connaissance plus précise ni plus directe ; et la manière dont se forment nos idées, au contact des objets de l'expérience, exclut l'hypothèse d'une contemplation immédiate des Idées divines en elles-mêmes, et, si l'on peut parler ainsi, chez elles. Il nous reste à définir, dans sa nature intime, cette connaissance de Dieu, et à en découvrir les conditions métaphysiques et psychologiques. Cette étude contrôlera les résultats que nous avons acquis par des voies qui nous ont semblé sûres, mais qui étaient moins directes, et elle nous permettra de les compléter.

Des interprétations si diverses ont été soutenues, chacune apportant en sa faveur des textes nombreux, qu'il est nécessaire d'avancer sur ce terrain avec d'extrêmes précautions, de dégager d'abord les parties les plus claires de la doctrine et de n'arriver aux endroits obscurs qu'après avoir concentré toute la lumière possible.

§ 1. — La réminiscence.

Une première précision est certaine. Sur un point, saint Augustin modifie le platonisme — qui peut-être se confond ici avec le plotinisme. Pour Platon, apprendre, c'est se souvenir [1]. L'intelligence a été unie avec les Idées dans une vie antérieure et il s'agit seulement de réveiller les souvenirs d'une vision évanouie. C'est la théorie de la réminiscence. Il ne semble pas possible de douter que saint Augustin ne l'ait d'abord admise. Les témoignages des *Rétractations* ne sont pas, il est vrai, aussi nets qu'on le dit d'ordinaire [2]. Mais une lettre écrite à Nebridius, vers 389, fonde claire-

[1] Platon, dans le *Ménon*, explique l'origine de la science latente dans les profondeurs de l'âme par des acquisitions faites sur cette terre et dans l'Hadès à travers une série de vies successives (*Ménon*, éd. Didot, t. 1, Paris, 1891, p. 450). C'est l'explication que rapporte S. Augustin, et qu'il réfute : « Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri. » *De Trinitate* l. 12, c. 15, n. 24, t. 42, col. 1011. — Dans le *Phèdre*, si l'on se souvient, c'est pour avoir contemplé Dieu et les vraies réalités. Cette explication est plus voisine de celle d'Augustin (*Phèdre*, XXIX, Didot, t. 1, p. 714).

— Plotin emploie encore le mot de mémoire pour expliquer la connaissance, mais c'est en un sens qui paraît bien spécial. Saint Augustin a pu prendre chez Plotin l'essentiel de sa propre théorie. L'âme « Ἐν μέσῳ δὲ οὖσα αἰσθάνεται ἀμφοῖν, καὶ τὰ μὲν νοεῖν λέγεται εἰς μνήμην ἐλθοῦσα, εἰ πρὸς αὐτοῖς γίγνοιτο· Τιγνώσκει γὰρ τῷ αὐτά πως εἶναι· γιγνώσκει γὰρ οὐ τῷ ἐνιζάνειν αὐτὰ, ἀλλὰ τῷ πως ἔχειν αὐτὰ, καὶ ὁρᾷν αὐτὰ, καὶ εἶναι αὰτὰ ἀμυδρότερον, καὶ γίγνεσθαι ἐκ τοῦ ἀμυδροῦ, τῷ οἷον ἐγείρεσθαι ἐναργεστέρα, καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι. » *Enn. IV* l. 6, c. 3, Didot, Paris, 1855, p. 271, ll. 3-10. — Cf. l. 7, c. 10; l. 3, c. 11. — *Enn. VI* l. 5, c. 7. Ailleurs, cependant, la vie antérieure de l'âme est plus nettement invoquée — vg. *Enn. VI*. l. 7, c. 10 — et peut-être S. Augustin englobe-t-il Plotin parmi les partisans de la réminiscence quand il dit : « Quod Platoni *vel talibus* visum est. » *Retract.* l. 1, c. 4, n. 4, t. 32, col. 590. — Cf. Thomassin *Dogmata theol. De Deo* t. 1. pp. 217-221 ; il attribue à Plotin la réminiscence.

[2] Le plus souvent, en effet, il est difficile de décider si l'auteur des *Rétractations* avoue avoir admis la réminiscence, ou bien s'il se reproche seulement d'en avoir accepté la terminologie. Il critique, à ce sujet, les passages suivants : *Solil.* l. 2, c. 20, n. 35, t. 32, col. 902 — *De quantit. animae* c. 20, n. 34, t. 32, col. 1055. — A propos de ce dernier texte, il écrit : « Ce que j'ai dit : apprendre, c'est se souvenir, ne doit pas être pris comme si je voulais dire — (non sic accipiendum, quasi ex hoc approbetur...) — que l'âme... a eu une vie antérieure. » *Retract.* l. 1, c. 8, n. 2, t. 32, col. 594. — Quant au : « hoc quoque improbo » (c. 4, n. 4, col. 590), qui réprouve le passage des *Soliloques*, n'est-il pas aussi une simple condamnation de la manière de parler, comme l'est la critique précédente : « cavendum fuit ne putaremur... »

ment ses raisonnements sur la réminiscence [1]. Quoi qu'il en soit, cette opinion n'apparaît plus désormais dans les ouvrages d'Augustin. Dans le *De Magistro*, qui a dû être écrit peu après la lettre à Nebridius, l'acte d'apprendre est expliqué non point par la réminiscence, mais par l'illumination actuelle [2]. Au livre XII du *De Trinitate*, saint Augustin expose et rejette explicitement la théorie de la réminiscence. Il rappelle la scène du *Ménon* où un esclave habilement interrogé fait des réponses exactes sur la géométrie, qu'il n'a point apprise ; il remarque que l'explication de ce fait par une existence antérieurement vécue ici-bas est peu vraisemblable : comment croire que tous les hommes, capables de bien répondre en matière de géométrie, ont exercé autrefois la profession si spéciale de géomètres ? Et il donne sa propre solution : l'union actuelle avec les réalités intelligibles [3].

§ 2. — La vision intuitive.

Quelle est cette union ? Une première série de textes très nets, confirmant nos conclusions précédentes, montrent qu'elle n'est pas une contemplation immédiate de la source lumineuse en elle-même.

Saint Augustin connaissait une vision de Dieu qui s'opère sans voiles, et qui saisit en elle-même l'essence divine. Constamment, il l'a refusée au grand nombre. Que la vision de Dieu ne soit accordée qu'à de rares mortels, on le lit déjà dans les *Dialogues :* elle est le privilège des sages et les sages forment une infime exception : « On regarde, et la vision de Dieu suit ; c'est elle que visait le regard ; et si l'on continue à regarder, on ne cherche pourtant désormais

[1] *Epist.* 7, c. 1, n. 2, t. 33, col. 68.

[2] C. 11, t. 32, col. 1216. — Dans le *De musica*, à peu près à la même époque, la réminiscence est dépassée : l. 6, c. 12, t. 32, col. 1181-1183.

[3] *De Trinitate*, l. 12, c. 15, n. 21, t. 42, col. 1011. — Il approuve et répète cette solution dans les *Rétractations*, l. 1, c. 1, n. 4, t. 32, col. 590 : « Credibilius est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt. »

rien d'autre : c'est là vraiment la vertu parfaite, la raison arrivée à sa fin et, par suite, la vie bienheureuse [1]. » Parlant des joies que réserve la contemplation de la vérité, Augustin s'écrie : « Elles les ont décrites, autant qu'elles l'ont jugé à propos, ces âmes grandes et incomparables, — (saint Paul peut-être, entre autres) —, qui, nous le croyons, ont joui de cette vision et en jouissent encore [2]. » Plus tard sont nommés comme en ayant joui : Moïse, saint Paul, quelques autres saints peut-être, comme certains apôtres. Voir Dieu en lui-même nous est impossible sans une transformation profonde et inaccessible à nos seuls efforts, de notre manière d'exister : les saints qui ont obtenu une telle vision étaient pendant le temps qu'elle durait, arrachés à cette vie aussi complètement que les morts [3]. Cet état bienheureux n'est pas un point de départ. Même dans les premiers écrits de saint Augustin, la vision de Dieu proprement dite est présentée comme un but difficile à atteindre, comme un idéal où il faut tendre, et nullement comme un bien déjà acquis [4]. C'est le but à atteindre, le terme du mouvement dialectique, la récompense de la purification. « Quand l'âme se sera recueillie, ordonnée, et sera devenue harmonieuse et belle, elle osera alors voir Dieu, la source même d'où découle toute vérité et le Père même de la Vérité. Grand Dieu, quels yeux il faut pour cette vision ! comme ils doivent être saints, beaux, puissants,

[1] *Solil.* l. 1, c. 6, n. 13, t. 32, col. 876 : « Haec est vere perfecta virtus. »

[2] *De Quantitate animae* c. 33, n. 76, t. 32, col. 1076.

[3] « Ita fit ut et illud verum sit, quod dictum est *Nemo potest faciem meam videre et vivere*, quia necesse est abstrahi ab hâc vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis assumitur. » *Epist.* 147, c. 13, n. 31, t. 33, col. 610 (en 413). — Cf. *De Genesi ad lit.* l. 12, c. 31, n. 59, t. 34, col. 479-480, et *Epist.* 92, n. 2, t. 33, col. 318 (en 408) : « Erit ergo tunc (après la mort) mens idonea quae illam lucem videat, quod nunc nondum est. »

[4] Soit ce passage des *Soliloques* : « Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat ? — A. Ut aspiciat. — R... Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus et haec est vere perfecta virtus, *ratio perveniens ad finem suum* quam beata vita consequitur. » *Solil.* l. 1, c. 6, n. 13, t. 32, col. 876 — et celui-ci du *De quantitate animae* c. 33, n. 76, t. 32, col. 876 : « In ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque *ultimus animae gradus est.* » Cf. van Endert, *Der Gottesbeweis...*, p. 158, note.

fermes, purs, calmes, bienheureux! » Voilà ce qui est promis à nos efforts [1].

Platon et Plotin avaient d'ailleurs parlé dans le même sens. On sait que l'espoir de Socrate, dans le *Phédon* [2] est d'aller, débarrassé du corps, contempler les vraies réalités. Dans le *Banquet*, la vue du Beau, qui est beau tout entier, par lui-même, et qui fait beau tout le reste, n'est accordée qu'après une pénible initiation [3]. Toute la raison des *Ennéades* est de révéler les étapes par lesquelles on arrive progressivement à la contemplation de l'Intelligence et à la fusion avec l'Un [4]. Ce point est de grande importance. S'il faut un long effort de purification et l'abandon complet du corps présent, pour voir la Vérité dans sa pureté, c'est-à-dire telle qu'elle est en elle-même, c'est donc que dans les autres situations on la voit seulement comme elle est hors d'elle-même.

On s'est mépris sur cette évidence, pour avoir solidifié dans les cadres plus rigides des catégories péripatéticiennes et scolastiques une pensée qui avait été coulée dans les formes souples de la dialectique platonicienne. A parler en rigueur logique, on ne voit vraiment Dieu qu'en le saisissant tel qu'il est en lui-même. Et cependant ne le voit-on d'aucune sorte quand on connait ses images et ses participations ? Ce qui déroute plus d'un esprit dans l'étude de Platon et de ses disciples, c'est justement qu'en parlant du beau ou du bien ou de l'être,ils indiquent rarement à quel degré ils prennent ces perfections. Ils n'ignorent pas, certes, que le degré suprême n'existe qu'une fois en lui-même ; mais ils estiment cependant qu'il existe en quelque sorte dans ce qui n'est pas lui, puisque toute la réalité de ce qui n'est pas lui est de reproduire avec une dégradation plus ou moins accentuée mais toujours infinie, la réalité qu'il est lui-même. Leur langage résulte de cette manière de penser.

[1] *De ordine* l. 2, c. 19, c. 51, t. 32, col. 1019.

[2] Cf. *Phédon*, X.

[3] « οὗ δὴ ἕνεκα καὶ οἱ ἔμπροσθε πάντες πόνοι ἦσαν », *Banquet*, XXIX, éd. Didot, t. 1, Paris, 1891, p. 687.

[4] Voir en particulier *Enn. I* l. 6, et *Enn. VI* l. 9, c. 9.

L'interpréter comme s'il exprimait un panthéisme, un ontologisme, un monisme, c'est, croyons-nous, contredire à tout le moins l'intention de philosophes, qui, s'ils ont insisté sur la liaison du fini et de sa source, n'en ont pas moins affirmé leur distinction irréductible.

§ 3. — La vision dans l'image.

Chez saint Augustin d'ailleurs, l'étude de quelques textes caractéristiques achèvera de nous convaincre qu'en dehors des états privilégiés qu'il réserve, en cette vie, à un très petit nombre d'hommes, il parle de vision de Dieu, en entendant qu'on voit Dieu non pas tel qu'il est, mais tel qu'il se reflète dans une image distincte de lui.

A. Les degrés.

En effet, montons avec notre auteur les degrés divers où se découvre la vérité. C'est en cette ascension que consiste sa dialectique ; aucun procédé ne peut nous livrer plus sûrement sa pensée. Nous verrons que saint Augustin *prouve* le degré suprême, alors qu'il *constate* les autres degrés. Déjà au sixième livre du *De musica* nous trouvons analysés, avec beaucoup d'ampleur, tous les termes de la série des êtres, tous les différents « nombres », et dans un sens qui nous paraît particulièrement démonstratif pour notre thèse.

Au bas de l'échelle se placent les nombres corporels, objets sensibles, qui s'offrent à l'ouïe et aux autres sens ; au-dessus, les nombres souvenirs, ou traces dernières, dans l'âme, des nombres supérieurs ; plus haut, les nombres de réaction par lesquels l'âme maintient l'harmonie du corps contre l'action des autres corps, et dont la conscience constitue les sensations ; puis, les nombres actifs, ceux dont l'âme a l'initiative et par lesquels elle régit et développe le corps ; viennent alors les nombres sensibles, ceux par lesquels nous apprécions les nombres inférieurs et qui se manifestent dans les impressions de plaisir ou de peine que

ces derniers causent. Avec ces cinq degrés, nous avons atteint le sommet de l'ordre sensible [1] ; mais il faut nécessairement monter encore ; nous possédons des nombres qui jugent le plaisir et la peine sensibles, qui les approuvent ou les condamnent : ce sont les nombres rationnels [2].

Ici, le procédé de saint Augustin devient très significatif : il constate, il fait toucher du doigt la présence en nous de ces nombres rationnels ; ils constituent notre raison qui est bien en nous ; ils lui appartiennent : « Elle a vu qu'elle n'aurait pu remarquer toutes ces choses, ni les distinguer, ni les nombrer avec justesse si elle n'avait pas, lui appartenant, certains nombres [3]. » Ces nombres, constitutifs de notre raison, ne sont pas identiques aux nombres éternels, divins : tout l'effort de saint Augustin, soit ici, soit dans le *De libero arbitrio*, et à chaque fois qu'il refait cette élévation vers Dieu, consiste à démontrer ce point : nos idées ne sont pas les Idées. Nos idées sont plus ou moins claires ; elles progressent, elles s'obscurcissent ; les Idées sont la Lumière immuable. Mais si nos idées ne sont pas les Idées, la nature de nos idées exige qu'elles soient reliées aux Idées. En effet, elles fondent des jugements certains, vrais, exprimant ce qui est ; mais ce ne peut être par elles-mêmes, réalités dépendantes, qu'elles sont législatrices de l'être ; il faut les dire en relation, en touche avec les Idées suprêmes, vraies législatrices, elles, parce que créatrices de ce qui est. Ainsi, c'est un raisonnement, non une intuition qui fait monter au dernier degré. Si nos idées étaient une vision des Idées, ou du moins le résultat, le résidu d'une vision des Idées, quel besoin, et même quelle possibilité y aurait-il de faire un raisonnement pour montrer leur relation avec les Idées ? Sans doute, nous l'avons montré : nos idées sont une connaissance des Idées, elles expriment quelque chose des Idées. Mais cette connaissance est identique à elles-

[1] *De musica* l. 6, cc. 2-8.

[2] *Ibid.* c. 9.

[3] « Sine quibusdam *suis* numeris. » *De musica* l. 6, c. 10, n. 25, t. 32, col. 1177.

mêmes. De même que mon être est une participation de l'Etre, de même ma connaissance de l'être est une participation de la « Connaissance de l'Être » laquelle est Dieu même [1]. C'est en ayant mon idée d'être que j'ai une connaissance implicite, naturelle, primitive, de l'Etre. Saint Augustin entend si bien sa doctrine de cette façon que, faisant le compte des degrés, il ne nomme au-dessus des nombres sensibles qu'un seul degré, les nombres rationnels : or, d'une part, il inclut certainement dans cette expression, les nombres éternels divins, d'où descendent tous les autres ; et, d'autre part, les nombres rationnels constituent, selon lui, notre raison ; ils sont donc quelque chose de nous. Mais en eux et par eux nous atteignons les nombres éternels. Ceux-ci sont en nous par le seul fait que nous possédons des nombres rationnels, images de ces nombres infinis, c'est-à-dire par le seul fait que nous possédons une intelligence ; nous les voyons dans nos idées comme la condition de la valeur de ces idées, qui ne sont en elles-mêmes rien d'absolu, et qui cependant, par le caractère inconditionné des jugements qu'elles fondent, se présentent comme des reflets de l'absolu.

Que l'on remarque d'ailleurs les expressions qu'il emploie : elles confirment clairement notre interprétation et l'imposeraient par elles seules : que doit produire le recours à Dieu, lieu des nombres éternels ? « Que ces nombres soient imprimés dans l'esprit [2] », c'est-à-dire manifestement, que les nombres rationnels, entièrement nôtres, soient formés, produits, créés : ils sont le résultat de cette impression. Les nombres éternels nous sont communiqués, donnés : « Comment ce qui est éternel et immuable peut-il être donné à l'âme si ce n'est par Dieu, seul éternel et seul immuable [3] ? » Or, la seule manière d'expliquer que nous demeurions

[1] On connaît « en Dieu » comme on est « en Dieu». S. Augustin emploie l'expression *in Deo* pour l'être comme pour le connaître : vg. *Confes.* l. 4, c. 12, n. 18, t. 32, col. 700 : « Animae... *in illo* fixae. » *Ibid.* l. 10, c. 17, n. 38, col. 795 : « Si *in te* non essent, non essent. »

[2] « Ut menti ejus imprimantur hi numeri. » *De musica* c. 12, n. 35, t. 32, col. 1182.

[3] *Ibid.* n. 36, col. 1183.

changeants, tout en recevant l'immuable, c'est que les nombres éternels nous soient donnés par le fait de la présence en nous des nombres rationnels.

B. La lumière créée.

Saint Augustin a refait dans ses œuvres la même élévation vers Dieu un grand nombre de fois [1]. Le plus souvent, une phrase, une expression, une manière de raisonner rappellent, comme dans le *De musica*, que le degré suprême, la Vérité immuable, n'est atteinte par nous que dans nos propres idées. Ainsi : l'âme sent que ses jugements, qui sans doute sont bien en elle et sont fondés sur ses idées, ne sont pourtant pas expliqués par elle-même : c'est donc qu'en jugeant selon ses idées, elle juge selon Dieu qui les lui a données [2]. L'artiste suprême que l'on trouve au-dedans de soi, c'est celui qui *opère* dans l'âme les beautés supérieures [3], celles par lesquelles elle juge les beautés inférieures : c'est donc en jugeant par ses idées créées qu'elle juge *selon* la Beauté incréée. Dans les *Confessions*, disant les pensées que lui suggérait à l'aube de sa conversion le psaume *Cum invocarem*, Augustin en vient au verset « La lumière de votre face a été empreinte sur nous, Seigneur » ; et il ajoute : « En effet, nous ne sommes point la lumière qui éclaire tout homme ; mais nous sommes éclairés par vous, nous qui avons été ténèbres, pour *devenir lumière* en vous [4]. » Dieu nous éclaire donc en nous faisant lumière.

[1] Vg. *De vera religione* c. 31, n. 57, t. 34, col. 147, — c. 52, n. 101, col. 166-167 — *De lib. arbit.* l. 2. — *De div. quaest. LXXXIII* qu. 45, n. 1, t. 40, col. 28-29. — *De doctrina christiana* l. 2, c. 38, nn. 56-57, t. 34, col. 61-62. — *Confes.* l. 9,c. 4, n. 10, t. 32, col. 768. — *De Trinitate* l. 15, c. 27, n. 49, t. 42, col. 1096. — *De civit Dei* l. 16, c. 6, n. 1, t. 41, col. 484. — *In Joan. tract.* 19, nn. 12-13, t. 35, col. 1549-1551. Etc.

[2] Voici la phrase que nous interprétons ainsi : « Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque judicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae de qua judicat ; praestare autem sibi eam naturam, secundum quam judicat, et de qua judicare nullo modo potest. » *De vera religione* c. 31, n. 57, t. 34, col. 147. Cf. *De Trinitate* l. 15, c. 27, n. 49, t. 42, col. 1096.

[3] *De div. quaest. LXXXIII* quaest. 45, n. 1, t. 40, col. 28-29 : « Inveniatur artifex qui intus est,et prius in anima superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur. »

[4] « Ut ... simus lux in te. » *Confes.* l. 9, c. 4, n. 10, t. 32, col. 768.

La nature créée de la lumière qui nous éclaire immédiatement et qui est la source prochaine de nos jugements, est reconnue, plus expressément encore dans la lettre à Pauline « sur la vision de Dieu ». Là saint Augustin s'efforce tout particulièrement d'éviter toute obscurité : il s'adresse à une femme très âgée et il détaille la doctrine avec la patiente lenteur d'un catéchiste. Pour prouver que Dieu est esprit, il veut montrer que déjà l'intelligence humaine se situe au-dessus de la matière : « Lorsque s'exerce en vous, dit-il, cette haute fonction, de distinguer les choses extérieures des intérieures, et d'attribuer à celles-ci une supériorité inexprimable, puis, fermant la porte aux choses extérieures pour vous occuper des intérieures, de porter sur elles des jugements, en mesurant, pour ainsi dire, leurs contours incorporels : vous trouvez-vous dans une certaine lumière ou faites-vous ces choses sans lumière ? Pour moi, j'estime que des choses de cette grandeur et de cette nature ne peuvent apparaître si vraies, si claires, si certaines, sans le secours d'une lumière [1]. » Or, cette lumière qui fait assigner aux êtres leur place dans la série, — haute fonction pour laquelle saint Augustin réclame constamment l'influence de la Lumière divine —, c'est l'intelligence humaine. Cela est clair déjà dans le passage même ; mais Augustin le dit explicitement un peu plus loin, lorsque, après avoir [2] défini cette lumière comme le lieu des choses qui se distinguent entre elles autrement que par des cloisons spatiales, il demande que l'on soit au moins capable, si l'on veut traiter de philosophie, de mettre au-dessus des corps « cette nature qui n'a pas ici une partie d'elle-même et là une autre partie, mais qui possède tout ce qu'elle a en un seul tout, comme est notre propre intelligence [3] ». Et au lieu d'écrire : cette lumière immatérielle, c'est Dieu, il conclut que la lumière de Dieu « n'est pas inférieure à celle de notre esprit, puisque c'est l'illumination de Dieu qui

[1] *Epist.* 147 (ad Paulinam, en 413) n. 42, t. 33, col. 615.
[2] *Ibidem*, n. 43.
[3] « Sicuti est nostra ipsa intelligentia. » *Ibid.* c. 18, n. 45.

nous donne notre lumière. Or, si la lumière de notre esprit est inaccessible aux yeux charnels, combien plus doit l'être une lumière qui la surpasse incomparablement [1] ! »

Très significatif aussi est le passage du *Contra Faustum* où saint Augustin démontre encore la spiritualité de Dieu. Manès ne sait rien concevoir au-dessus de la lumière matérielle ; mais il y a d'abord la mémoire qui donne aux corps connus ou imaginés une forme soustraite aux lois de la matière ; et bien au-dessus encore, il y a l'intelligence qui connaît, distingue et apprécie la justice, la chasteté, la foi, la vérité, la charité, la bonté et mille choses semblables. Pourtant cette lumière si haute, est soumise à la naissance et aux changements : elle est créée ; il en est donc une autre éternelle et immuable, et qui explique notre connaissance [2]. La lumière qui nous montre la justice est créée : saint Augustin nous le dit ici en termes exprès ; donc, quand il écrit ailleurs que c'est la lumière incréée qui nous montre la justice, nous devons entendre qu'elle remplit ce rôle par l'intermédiaire de notre propre lumière ; et qu'elle est la flamme où s'allument nos âmes, comme des lampes [3].

La manière dont saint Augustin entend la dialectique des degrés montre donc que le degré suprême n'est pas saisi comme les autres, en lui-même, mais qu'il est supposé et imposé comme raison suffisante des autres degrés, et particulièrement comme fondement de la certitude rationnelle. Le plus souvent, il est vrai, saint Augustin ne distingue pas lui-même expressément la lumière qui nous éclaire et la lumière qui constitue en nous cet éclairement : c'est sans doute que, soucieux de montrer la nécessité de

[1] *Ibid.* — Même sens dans *De Trinitate* l. 15, c. 27, n. 49, t. 42, col. 1096 : la raison, partie de l'âme, juge de tout comme un juge supérieur. Elle n'a au-dessus d'elle que Dieu.

[2] *Contra Faustum* l. 20, c. 7, t. 42, col. 372.

[3] *Enarrat. in psalm.* 7, n. 8, t. 36, col. 102-103 : « Lumen ergo illud unde animae tanquam lucernae accenduntur, non alieno, sed proprio splendore praefulget, quod est ipsa veritas. » — « Judica me secundum flammam quae super me est, id est non, qua (3 mss : *quae* ; et cette leçon est très vraisemblable) sum ego, sed qua fulgeo *accensa de te.* » *Ibid.* col. 103). — Cf. aussi *epist.* 19 (vers 390) t. 33, col. 86. Nous consultons en nous l'impression de la lumière divine.

la première, il néglige la seconde, que son raisonnement suppose, et dont, d'ailleurs, l'existence est manifeste. C'est aussi parce que la lumière créée qui constitue notre intelligence reproduit, avec une dégradation infinie, sans doute, mais néanmoins, à titre d'image ressemblante, la Lumière créatrice, et que son éclat est en quelque sorte le même, quoique d'une intensité ineffablement plus faible.

Sans doute, une dialectique des degrés toute différente peut être conçue, celle que l'on s'accorde généralement [1] aujourd'hui à lire dans Plotin, et d'après laquelle on ne sort de soi en aucun sens pour découvrir le degré suprême : l'âme individuelle devient progressivement identique à l'Intelligence et même à l'Un. A s'en tenir à la signification obvie des expressions, c'est bien ce qu'enseigne plus d'un passage des *Ennéades* [2]. Il y a pourtant d'autres textes [3] et l'on se demande si, en refusant de les accorder avec les premiers, on ne trahit pas la vraie pensée du maître néo-platonicien. De plus, même dans cette dialectique panthéistique, il resterait exact de dire que dans les degrés inférieurs à la contemplation de l'Intelligence, on ne saisit pas les Idées en elles-mêmes, mais seulement sous une forme dégradée qui réellement se distingue d'elles, et c'est, pour l'instant, tout ce que nous voulons montrer dans le cas d'Augustin. La théorie de la réminiscence n'implique-t-elle pas d'ailleurs, que, dans notre état présent, nous ne saisissons pas les Idées en elles-mêmes ? En tous cas, de quelque façon que l'on interprète Plotin, le point qui nous intéresse demeure certain : saint Augustin n'a jamais considéré la doctrine néo-platonicienne comme un panthéisme. Au

[1] E. Zeller. *Die Philos. des Griechen* 3. Theil, 2 Abth. 4 Aufl. Leipzig, 1903, pp. 520 sqq. — Rodier, art *Plotin* dans la G^e^ Encyclopédie. — Fuller, *The probleme of Evil in Plotinus*, Cambridge, 1912.

[2] Vg. *Enn. VI* l. 9, cc. 9-10.

[3] *Enn. III* l. 1, n. 4. Plotin s'oppose là à ce que toutes choses ne forment plus qu'un seul être : « Dans ce cas, dit-il, nous ne sommes plus nous. » Trad. Bouillet, t. 2, p. 10, éd. Didot, p. 113, l. 39. Dans *Enn. III* l. 2, n. 9, il dit : « Il est incontestable que la Divinité existe et qu'elle étend son action sur les autre êtres ; mais elle ne les supprime pas. » Trad. Bouillet, t. 2, p. 43, éd. Didot, p. 125, ll. 1 sqq. — Cf. une note de Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, t. 2, pp. 515 sqq.

contraire, c'est par elle qu'il a réfuté le panthéisme manichéen.

Mais nous pouvons avancer encore. Saint Augustin ne laisse pas toujours à son lecteur le soin de distinguer la Lumière première de la lumière créée qui la manifeste. Dans un texte où il a dû s'exprimer avec exactitude, puisqu'il présentait son propre système pour remplacer la réminiscence platonicienne, il écrit : « La nature de l'âme intelligente est ainsi faite que, par une disposition du Créateur, elle est naturellement unie aux choses intelligibles et que par suite elle aperçoit les vérités dans une certaine lumière incorporelle, de même nature qu'elle-même, tout comme l'œil charnel voit ce qui l'environne dans cette lumière corporelle, ayant été fait capable de cette lumière et adapté à elle [1]. » Ainsi, que produit l'union actuelle de l'intelligence avec les raisons éternelles ? Une vue de la Lumière incréée ? Saint Augustin aurait pu le dire en toute vérité, comme il l'a fait souvent ailleurs, laissant au lecteur le soin de bien entendre la nature de cette vue. Mais ici, il précise. L'union avec la Lumière incréée fait que resplendit dans l'âme une lumière créée, de même nature que l'âme, adaptée à l'âme comme l'âme est adaptée à cette

[1] « In quadam luce sui generis incorporea. » *De Trinitate* l. 12, c. 15, n. 24, t. 42, col. 1011. Nous avons compris « sui generis » comme saint Thomas, qui fait grand cas de ce texte. (Cf. *De spiritualibus creaturis* art 10, éd. Vivès, 14 pp. 50-51). — C'est ainsi que traduit aussi M. Charpentier dans la traduction Vivès, Paris t. 27, p. 436 Un texte analogue où S. Augustin explique la difficulté qu'a notre esprit de connaître les corps « propter dissimilitudinem sui generis. » (*De Genesi ad lit.* l. 5, c. 16, t. 34, col. 333) nous semble favoriser ce sens. — Si l'on voulait rendre « sugeneris » par : une lumière spéciale, *sui generis*, comme a fait Devoille dans la traduction Raulx, Bar-le-Duc, 1868, t. 12, p. 505, et aussi Montgomery (St. Augustine, London, 1914, p. 127 : « of a unique character ») le sens principal du texte n'en serait pas modifié : saint Augustin ne peut pas désigner Dieu par ces mots « une certaine lumière d'une nature spéciale » ; il s'agit d'une lumière créée.

Dans les deux traductions françaises que nous venons de citer, tout ce texte est fort mal compris. Notons en particulier qu'il faut relier *subjuncta* à *intelligibilibus*. Cela ressort d'un passage analogue du même livre : « His (rationibus immutabilibus) nisi *subjungeretur* aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus. » (c. 2, n. 2, col. 999) ; cela est nécessaire aussi pour que saint Augustin fasse à Platon une réponse réelle

lumière, proportionnée à la capacité de l'âme, et dans laquelle l'âme voit les vérités particulières, celles-là, par exemple, que Socrate faisait énoncer à l'esclave du *Ménon*.

C. « Par les créatures. »

Enfin, une confirmation décisive de l'interprétation que nous donnons ici de l'illumination, et en même temps de celle que nous avons donnée de la preuve de Dieu, nous semble ressortir de la façon dont saint Augustin invoque constamment les textes sacrés sur notre connaissance de Dieu par le moyen des créatures [1]. Saint Paul écrit aux Romains : « Les perfections invisibles (de Dieu), son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. » L'auteur de la *Sagesse* exprimait la même pensée avec un plus grand détail : « Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu, et qui n'ont pas su, par les biens visibles, s'élever à la connaissance de Celui qui est ; ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître l'Ouvrier. Mais ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile, le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel, comme des dieux gouvernant l'univers. Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux, qu'ils sachent combien le Seigneur l'emporte sur elles ; car c'est l'Auteur même de la Beauté qui a fait toutes ces choses. Et s'ils en admiraient la puissance et les effets, qu'ils comprennent combien est plus puissant celui qui les a faites. Car la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie Celui qui en est le Créateur... » On dirait malaisément avec plus de clarté que nous parvenons à connaître Dieu en cherchant la raison d'être du monde, et en concluant de ses limites que cette raison n'est point en lui, mais dans l'être qui contient, portées à l'infini, les perfections déficientes qui nous charment dans le monde. Le donné, c'est le monde ; Dieu est conclu et conçu au

[1] *Epist. ad Romanos* cap. I vers. 20 — *Sagesse* chap. 13, vers. 1-9. Nous citons la trad. Crampon.

moyen du monde. Or, c'est avec cette argumentation que saint Augustin identifie sa manière d'atteindre Dieu. Il le fait avec une précision croissante ; mais dès le *De vera religione,* son appel à saint Paul est très significatif ; il montre qu'à ses yeux, ces démarches qui ont paru à plusieurs exclusives de tout raisonnement : « regarder, avertis par les choses que nous jugeons, la règle de nos jugements » ; — « se tourner, des œuvres faites avec art, vers la loi des arts »; — « contempler par l'esprit la Beauté suprême » : ces démarches équivalent à la dialectique scripturaire. C'est conclure, de l'existence des beautés visibles, à celle de la Beauté invisible [1].

Mais c'est surtout à la fin du *De Trinitate* que saint Augustin déclare comment il entend le texte de saint Paul dont il se réclame constamment, et par là même, il précise le sens de sa propre théorie de la connaissance. Il a employé, dit-il, pour connaître la Trinité le procédé paulinien, cherchant l'invisible à travers les choses créées [2]. Or, il décrit avec une parfaite netteté à quel genre de connaissance il est ainsi parvenu. Il a considéré les créatures et spécialement la créature intellectuelle faite à l'image de Dieu. Dans nos facultés, mémoire, intelligence, volonté, il a vu — « cernerent » — la Trinité, mais comme à travers un miroir [3]. Maintenant on ne peut la voir que par le moyen

[1] « Imo vero commemorati ab iis quae judicamus, intueri quid sit secundum quod judicamus, et ab operibus artium conversi ad legem artium, eam speciem mente contuebimur, cujus comparatione fœda sunt, quae ipsius benignitate sunt pulchra. *Invisibilia enim Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, et sempiterna ejus virtus et divinitas.* » *De vera religione*, c. 52, n. 101. t. 34, col. 167.

— « Cum enim ea, quae sive corporeis sensibus, sive illi parti animae quae corporalium rerum imagines capit, divinitus demonstrantur, non solum sentiuntur his modis, sed etiam mente intelliguntur, tunc est perfecta revelatio. Ex hoc tertio genere est visio illa quam commemoravi, dicente Apostolo, *Invisibilia enim Dei, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* » *Contra Adimantum* c. 18 n. 2, t. 42, col. 171-172.

[2] « De creatura etiam quam fecit Deus, quantum valuimus, admonuimus... ut invisibilia ejus per ea quae facta sunt, sicut possent, intellecta conspicerent. » *De Trinitate* l. 15, c. 20, n. 39, t. 42, col. 1088.

[3] « ... et maxime per rationalem vel intellectualem creaturam quae facta est ad imaginem Dei ; per quod velut speculum, quantum potsent, si possent, cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate » *Ibid.*

du miroir qui est son image. Non pas certes qu'il suffise de connaître l'image ; il faut savoir qu'elle est image et chercher à connaître Dieu, comme une image permet de connaître le prototype [1]. Mais, nous avons beau faire, « dans un miroir, on ne peut voir qu'une image [2] ». Ainsi, rapprochant pour les identifier, deux passages de saint Paul, saint Augustin a déterminé lui-même le sens du passage de l'épître aux Romains, par lequel il traduit si souvent sa propre doctrine : voir Dieu par les créatures, c'est s'élever à lui en découvrant que les créatures sont ses images, et c'est le concevoir, autant que des images que l'on voit peuvent donner quelque idée du prototype que l'on ne voit pas.

§ 4. — La contemplation.

Ici, un problème nouveau surgit, dont nous devons au moins indiquer la place et les principes de solution que suggère notre étude. Saint Augustin n'a-t-il pas admis, à titre de rareté sans doute, mais néanmoins comme l'aboutissement normal de l'effort contemplatif, cette vue directe de l'essence divine qu'il n'admet pas dans la connaissance ordinaire ? Dans le même livre sur la Trinité, où nous venons de l'entendre déclarer qu'on ne voit Dieu ici-bas que dans un miroir, n'a-t-il pas écrit : la lumière qui t'a montré toutes ces vérités « d'où vient que tu ne puisses la regarder elle-même fixement, si ce n'est de ta faiblesse [3] » ? Et

[1] « Qui ergo vident suam mentem, quomodo videri potest, et in ea trinitatem istam de qua multis modis, ut potui, disputavi, nec tamen eam credunt vel intelligunt esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum qui est per speculum nunc videndus, ut nec ipsum speculum quod vident sciant esse speculum, id est imaginem. » *De Trinitate* l. 15, c. 24, n. 44, t. 42, col. 1091. — Notons que les derniers mots de ce texte fixent le sens du mot « speculum » : c est bien celui de « miroir », dans lequel on voit une image. On a essayé de lui donner celui de « verre peu transparent », ce qui permettait de conserver la théorie de l'intuition immédiate, bien qu'obscure.

[2] « Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. » *De Trinitate* l. 15, c. 8, n. 14, t. 42, col. 1067

[3] *De Trinitate* l. 15, c 27, n 50, t. 42, col. 1097.

ne concède-t-il pas, à plusieurs reprises et à toutes les époques, qu'on peut la percevoir comme un éclair [1] ? Qui ne sait par cœur l'exclamation lyrique des *Confessions* : « Je t'ai aimée trop tard, Beauté si ancienne et si nouvelle, je t'ai aimée trop tard... Tu m'as appelé, tu as crié, tu as brisé ma surdité. Tu as brillé, tu as resplendi, et tu as mis en fuite ma cécité. Tu as exhalé ton parfum, et je t'ai respirée et mes narines adhèrent à toi. Je t'ai goûtée, et j'ai faim, et j'ai soif de toi. Tu m'as touché et j'ai flambé d'amour pour ta paix [2]. » Lorsque Monique et Augustin, accoudés à la fenêtre d'un hôtel d'Ostie, et cherchant ensemble à monter des créatures à Dieu furent parvenus à cet éclair d'intelligence où la Sagesse éternelle resplendit à leurs yeux dans sa pureté, tout désir mourut dans leur cœur, excepté celui de prolonger sans fin un pareil moment [3].

Nous ne pensons pas que, même dans ces textes, saint Augustin vise une vue de Dieu tel qu'il est en lui-même. Il s'agit encore de la connaissance *per speculum*, par le moyen de l'image, à travers l'image. D'ordinaire, nous sommes empêchés par nos misères morales de l'obtenir avec la perfection et la pureté que de soi elle comporte. Ce n'est qu'en de courts instants qu'il nous est donné d'en jouir. Saint Augustin omet d'ajouter le restrictif « per speculum », car si analogique et si médiate que soit

[1] *De Trinitate* l. 8, c. 2, n. 3, t. 42, col. 949 : « Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane si potes : sed non potes ; relaberis in ista solita atque terrena. » — *De Genesi ad lit.* l. 12, c. 31, n. 59, t 34, col. 480 . « Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo. » — *Confess.* l. 9, c.10, n. 24, t. 32, col. 774 « (la contemplation d'Ostie) « attigimus eam modice toto ictu cordis. » — *Epist.* 4 (à Nebridius, écrite en 387, de Cassisiacum) n. 2, t. 33, col. 66 : « ... tanta nonnumquam rerum manentium praesumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione, ut haec esse credam, quae tanta insunt praesentia, quanta sibi quisque sit praesens. » — Etc.

[2] *Confes.* l. 10, c. 37, n. 38, t. 32, col. 795. — Cf. *ibid.* c. 6, n. 8, col. 782-783 — c. 40, n. 65, col. 807.

[3] *Confes.* l. 9, c. 10, n. 25, t. 32, col. 774-775.

encore notre connaissance de Dieu, elle est bien, en fin de compte, une connaissance de Dieu et non point seulement une connaissance des autres êtres et des intermédiaires.

Nos raisons sont les suivantes :

Saint Augustin réserve clairement l'intuition proprement dite de la divinité à des âmes qui ont atteint le sommet des faveurs divines, comme l'ont fait Moïse et saint Paul, par exemple. Les textes indiqués, au contraire, parlent de ce qui arrive à Augustin lui-même et en général à toute âme de bonne volonté.

De plus, examinés de près, les textes les plus enthousiastes ne font que répéter, avec un lyrisme plus ramassé, les procédés ordinaires que nous avons décrits et par lesquels saint Augustin s'élève à son Dieu. Il semble bien dès lors qu'ils parlent non pas d'une manière absolument nouvelle d'atteindre la Vérité, mais d'une manière plus parfaite. Si l'on prend trois textes des Confessions parmi ceux dont la profondeur de sentiment est le plus impressionnante et qui expriment, semble-t-il, les plus hautes expériences mystiques dont saint Augustin ait fait confidence ; si on les rapproche d'un texte du *De libero arbitrio* qui n'est manifestement que le résumé d'une longue preuve philosophique de l'existence de Dieu, on voit que l'émotion nouvelle dont vibrent les paroles des *Confessions* est née d'un mode de penser bien ancien et tout philosophique, qui a été réalisé à un degré supérieur, mais qui n'a pas changé de nature. Saint Augustin, remontant les cinq voies des sens, atteint au sommet de chacune d'elles, la Vérité qu'elle postule et qu'elle imite. [1]

Enfin, on concilierait difficilement ces expériences de vision immédiate avec l'affirmation constante de saint Augustin que Dieu est d'autant mieux con-

[1] Prenant l'un après l'autre les cinq sens, il s'élève, de la jouissance que procure chacun d'eux, à une jouissance analogue, mais incomparablement plus haute, dans l'ordre intelligible. Pour voir la parenté des quatre textes dont nous parlons, il faudrait les mettre en regard. Faisons-le du moins pour l'un des sens, celui de l'ouïe. — (Le quatrième texte

nu qu'on sait davantage combien on le connaît mal [1].

Nous inclinerions donc à penser que saint Augustin a toujours fait entrer sa contemplation religieuse dans le cadre de son système philosophique [2], et que, par suite, si notre interprétation de ce système est exacte, il n'a jamais cru percevoir Dieu véritablement en lui-même et tel qu'il est.

On remarquera que quelque opinion que l'on adopte à ce sujet, notre interprétation générale ne peut en être modifiée. Nous avons étudié, en effet, les rapports de la Vérité et de la connaissance humaine non pas dans un état spécial, dont on ne jouirait qu'en de rares moments, mais dans l'état ordinaire de notre intelligence.

Résumé.

Il nous semble que des développements précédents se

n'énumère pas les sens, mais il indique le procédé de l'énumération (« dinumerans. »)

De lib. arbit. l. 2, c. 13, n. 35, t. 32, col. 1260.	Confes. l. 10, c. 6, n. 8, t. 32, col. 782-3.	Ibidem, c. 27, n. 38, col. 795.	Ibid., c. 40, n. 65, col. 807.
... « Multi beatam vitam in cantu vocum et nervorum et tibiarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros judicant: cum autem adsunt efferuntur laetitia; et nos cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, canorum ei jucundum quoddam silentium veritatis illabitur, aliam beatam vitam quaerimus, et tam certa et praesente non fruimur ?... »	« Quid autem amo cum te amo ?... Non dulces melodias cantilenarum omnimodarum ... et tamen amo .. quamdam vocem ... interioris hominis mei ... ubi sonat quod non rapit tempus. »	« Vocasti, et clamasti, et rupisti surditatem meam. »	« Peragravi omnia ... excipiens alia nuntiantibus sensibus ... *ipsosque nuntios dignoscens atque dinumerans* ... Et saepe istud facio; hoc me delectat...»

L'un de ces textes (*Conf.* l. 10, c. 6, n. 8) est cité par le P. de Maumigny s. j. (*Pratique de l'oraison mentale*, 2e *traité, Oraison extraordinaire*, Paris, 1905, pp. 26-27) pour la description de l'une des plus hautes expériences mystiques. Mais, pour expliquer cette expérience, cet auteur ne recourt pas plus que nous ne le faisons ici, à une intuition de l'essence divine.

Le dernier texte, où l'on voit en œuvre, croyons-nous, le même procédé que dans les autres, continue, en donnant de la contemplation la description la plus émue peut-être qui soit dans les écrits de S. Augustin : « Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit. » (*Confes.* l. 10, c. 4, n. 65, t. 32, col. 807).

[1] Vg. *De ordine* l. 2, c. 18, n. 47. — *De Trinitate* l. 8, c. 2, n. 3. Etc...

[2] Il est à peine b soin de noter que dans ce cadre, l'action divine, même la plus spéciale, peut trouver libre jeu.

dégage une notion de l'illumination augustinienne qui permet d'accorder ensemble tous les textes.

Dieu nous éclaire par le fait même que notre propre intelligence nous éclaire. Notre intelligence n'est en effet rien d'autre que la Lumière divine tempérée selon l'infirmité de notre être. Les vérités que nous percevons, sont partielles, limitées, alourdies par la multiplicité des termes. Mais elles sont l'expression, accommodée à notre nature, de la Vérité totale et simple qui est Dieu. Aucune de nos Idées, quoi que nous fassions, ne nous révèle la pure Idée qui est en Dieu, mais chacune de nos idées, dans son contenu positif, exprime quelque chose qui convient à Dieu, et qui est en Dieu, bien que sous une forme que l'idée ne révèle pas. Voilà en quel sens Dieu est notre Lumière et comment nous voyons en Dieu les vérités. [1]

Art. V. — L'activité de notre intelligence.

Cela dit, le fond du problème est résolu. Mais des précisions restent à fournir, afin de déterminer de plus près comment l'influence de la Vérité première respecte le jeu

[1] Thomassin a énoncé cette interprétation avec un parfait bonheur d'expression : « ... cum veritas ista intelligibilis idearum aeterna et immutabilis, in sese incomposita et simplicissima sit, a mente tamen nostra, cujus est ratiocinando componere et dividere, non intelligitur nisi composita et complexa. Veritas ergo ista idearum in mente nostra est in modum mentis nostrae, et in seipsa est in divinum modum, tanquam ipse Deus aeternus et incommutabilis. Id ergo forsan voluit Augustinus, has intelligibiles ideas ac rationes ab anima nostra videri ut sibi accommodatas, nempe jam compositas et complexas, cum se movet ad seipsam ut eas videntem. Nam, si se moveret ad ipsas, et eas ut in seipsis sunt cerneret, incompositas simplicissimasque videret, quod melioris vitae spectaculum erit. » Thomassin, *Dogmata theologica*, De Deo l. 3, c. 15, éd. Ecaile, Paris, 1864, p. 227.

C'est aussi la doctrine qu'expriment ces lignes du P. Lepidi, O. P. : « Quando intellectus, objectiva realitate entis recognita ejusque necessitate etc., adhuc diligentius dictam realitem introspiciendo, recognoscit eam in re extra animum principaliter ac fundamentaliter non aliam esse quam divinam realitatem. Colligitur inde, realitatem, stabilientem elementum ontologicum entis generalissimi et proprietatem ejus, esse divinam realitatem. — Quae divina realitas, tametsi implicata in primo et altero momento considerationis entis, in tertio solum momento tamen explicata cognoscitur. Explicata, inquam, per conceptum, et non per immediatam et substantialem sui praesentiam. Explicata, inquam, per conceptum, non quidditative, ut est in se, sed secundum id in quo analogice convenit cum omnibus aliis. » *De Ente generalissimo, Divus Thomas*, 1881, n. 11 sqq.

de notre propre activité dans la formation de nos idées.

Et d'abord, l'action par laquelle la Lumière divine éclaire l'âme humaine peut-elle être désignée par le mot de création ?

§ 1. — Création spéciale.

Dans les passages les plus importants et les plus précis, c'est le terme de « *liaison* » qu'emploie saint Augustin [1]. Celui de création est en effet trop vague. Tout être est créé par la Vérité ; l'intelligence seule est illuminée par la Vérité. Ce n'est pas précisément parce qu'elle reçoit sa nature, c'est parce qu'elle reçoit telle nature qu'elle est illuminée. Transparente pour elle-même, elle participe la vérité à un degré auquel les autres êtres, images opaques de la Vérité, n'atteignent pas. L'illumination désigne donc directement la nature même des idées et de l'intelligence. Elles ne peuvent être ce qu'elles sont sans contenir, bien que tempérée et obscurcie, au sens que nous avons dit, la lumière divine. Comme cependant d'être élevée à ce haut degré de participation, ce n'est rien d'autre pour notre intelligence que d'être créée comme telle, sa création, ainsi entendue, constitue son illumination. Celle-ci est une forme spéciale de création.

On ne saurait trop remarquer combien l'idée de création, à ce stade privilégié, emporte pour saint Augustin, d'influence intime, totale, continue, actuelle. Dire que notre intelligence est créée par Dieu, c'est dire que tout ce qui est en elle d'être, d'énergie, de lumière, coule immédiatement de la plénitude divine ; c'est dire que sa connaissance participe, ressemble à la connaissance de Dieu, et représente, pourvu qu'on le comprenne sans panthéisme, comme une parcelle de la connaissance de Dieu ; c'est dire qu'elle

[1] « Haec autem quae intelliguntur eodem modo sese habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit se illis esse *conjunctum*, nuro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter. » *De immortalitate animae* c. 10, t. 32, col. 1030. — « Rebus intelligibilibus *subjuncta*. » *De Trinitate* l. 12, c. 15, n. 24, t. 42, col. 1011 — « His nisi *subjungeretur*. » *Ibid.* l. 12, c. 2, n. 2, col. 999. — « Se ad eas res movet quibus *connexa* est. » *Retractat.* l 2, c. 8, n. 2, t. 32, col. 594.

est une image de l'intelligence et de la lumière divines, image à chaque instant allumée, et recevant du foyer divin, sans intermédiaire proprement dit, tout nouvel éclat, tout progrès dans la ressemblance ; surtout, ce n'est pas parler d'une influence passée, qui se serait exercée lors de notre apparition en ce monde pour ne plus agir en nous immédiatement, mais c'est entendre une action aussi entière et aussi profonde à chaque nouvel instant qu'elle le fut au premier instant.

Se trouver de la sorte en communication avec Dieu, en recevoir cette illumination, en réaliser cette transcription, c'est précisément, pour notre intelligence, tirer de Dieu la vie, le mouvement et l'être. Aussi est-ce là le dernier mot de saint Augustin. Il le donne pour répondre à la question suprême : comment l'âme peut-elle se souvenir de Dieu et où voit-elle les règles immuables [1] ? En appeler à la participation actuelle de Dieu, lui paraît une solution autrement réelle que d'imaginer, sur le type de l'intuition sensible, une vision directe et extérieure.

Ainsi, il explique la réalité originale de l'esprit, qui est conscience et lumière, comme toute autre réalité ; le fond qui la constitue est solide parce qu'il est relié à l'absolu et qu'il repose en lui. Seulement, l'esprit, apparaissant au sommet des degrés créés, brille d'une ressemblance avec Dieu insoupçonnée au-dessous de lui. Ils sont nombreux en effet, les textes où saint Augustin rapproche l'illumination des autres formes de la création. Dans la *Cité de Dieu*, en un chapitre d'extrême importance, et qu'il faut méditer si l'on veut voir comment s'harmonisent et se hiérarchisent les différentes parties de sa doctrine, saint Augustin loue les platoniciens d'avoir recouru à une cause immuable pour

[1] *De Trinitate* l. 14, c. 15, n. 21, t. 42, col. 1052.

Au chap. 16 du 5ème livre du *De Genesi ad lit.* (n. 24, t. 34, col. 333), Augustin, pour expliquer que nous connaissions Dieu plus aisément que la nature, donne cette même raison, à savoir, qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes — « propinquat mentibus nostris » — et nous pouvons le sentir « ex quantulacumque particula » (diminutif de *l'ex parte* paulinien.) — Item, *De Trinitate* l. 14, c. 12, n. 16, t. 42, col. 1048-1049.

rendre compte de ce qui change ; et parmi les choses mobiles, il énumère, à son rang, mais sans réclamer pour elle une influence d'un autre ordre, l'intelligence des hommes [1]. Expliquant à Faustus quelle est la vraie lumière, il indique ainsi la marche descendante de son rayonnement : c'est d'elle — « et inde nobis est » — que nous vient l'apparition de notre être, le pouvoir de connaître, la règle d'aimer ; c'est d'elle — « inde omnibus et irrationalibus... » — que vient également aux animaux sans raison leur nature d'êtres vivants, l'énergie de sentir, le mouvement de leurs appétits ; c'est d'elle aussi — « inde etiam » — que viennent à tous les corps la mesure de leur être, l'ornement de leur harmonie, l'ordre de leurs proportions [2]. » On voit comment la connaissance est, ainsi que tout, expliquée par une influence créatrice. Même quand il distingue en Dieu la cause des existences, la loi des intelligences, la règle des mœurs [3], il rapproche néanmoins ces trois prérogatives et il les unit dans une conception commune : Dieu fondement de tout être et de toute qualité d'être. Enfin, parlant de la nécessité du baptême pour l'illumination de l'âme, saint Augustin rencontre le texte de saint Jean sur le Verbe qui illumine tout homme venant en ce monde : la création de l'œil intérieur, de la raison qui sommeille chez l'enfant, n'est-ce pas une illumination ? Soit, répond Augustin, mais ce n'est pas l'illumination qui sauve [4].

[1] *De Civit. Dei* l. 8, c. 6, t. 41, col. 231 : « Viderunt... quaecumque corpora... omnem vitam vel quae nutrit et continet, qualis est in arboribus ; vel quae et hoc habet et sentit qualis est in pecoribus : vel quae et haec habet et *intelligit*, qualis est in hominibus... nisi ab illo esse non posse qui simpliciter est. »

[2] *Contra Faustum*, l. 20, c. 7, t. 42, col 372.

[3] « Et finem boni, et causas rerum, et ratiocinandi fiduciam. » *Epist.* 118 (à Dioscore, en 410, c. 3, n. 20, t. 33, col 441.

[4] *De peccatorum meritis* l. 1, c. 25, n. 38, t. 44, col. 130 (écrit en 412, contre les pélagiens) : « Aut si rationem ipsam. . illuminationem voluit appellare, tanquam interioris oculi creationem, non resistendum est tunc eam fieri cum anima creatur, et non absurde hoc intelligi, cum homo venit in mundum... »

§ 2. — La formation des idées.

Passons maintenant aux conditions psychologiques de la participation. Saint Augustin a-t-il pensé que l'action divine posait dans l'esprit les idées toutes faites, ou bien a-t-il laissé dans leur formation un rôle actif aux énergies humaines ? Sans doute, ces précisions ne constituent aucunement la solution métaphysique du problème de la connaissance. L'important est que nos idées expriment, à leur façon, la Vérité absolue. Quand même saint Augustin n'aurait rien ajouté à ce principe, il aurait donné une explication vraiment philosophique du fait de la connaissance et de sa valeur. Mais il était trop attentif aux réalités psychologiques pour laisser sans réponse des questions qui intéressent de si près notre vie intellectuelle.

Tout d'abord, Dieu aurait-il déposé dans l'esprit des idées innées [1] ? Nous ne voyons pas qu'on puisse attribuer l'innéisme à saint Augustin. Il en repoussait l'hypothèse dès lors qu'il réclamait pour l'esprit non pas un contact transitoire, opéré une fois pour toutes, avec la première Intelligence, mais une relation continue avec Dieu, un recours à lui répété, une dépendance de lui actuelle et renouvelée à chaque intellection [2].

Serait-ce au contraire au fur et à mesure de nos pensées que Dieu mettrait dans notre esprit les idées toutes faites ? Il remplirait le rôle d'intellect agent [3] ; la Lumière divine

[1] C. van Endert voit l'« innéisme » dans S. Augustin, *Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit*, Freiburg in B., 1869, p 198, note. — Il reconnaît cependant que S. Augustin l'a rejeté explicitement dans *De Trinitate* l. 12, c. 15, n.24, et qu'il ne l'a réintroduit que par illogisme. Van Endert voit l'affirmation de l'innéité des idées dans le pouvoir donné à l'esprit de juger par lui-même le sensible. Or c'est là une doctrine que d'une part l'évêque d'Hippone n'a jamais contredite, et qui d'autre part, laisse intacte la question de l'innéité des idées. — L'abbé J. Martin parle aussi de la doctrine de l'innéité au sujet de S. Augustin, —*Saint Augustin*, Paris, 1901 pp. 51 sqq.,—mais il semble l'entendre en un sens spécial, qui, s'il n'est pas la doctrine des ontologistes, pourrait s'accorder avec notre interprétation.

[2] *Retract.* l. 1, c. 4, n. 4, t. 32, col. 590 : « Non quia ea noverant aliquando. » — *Ibid.* c. 8, n. 2, col. 594 : « Cum se ad eas res movet quibus connexa est. » — *Item*, *De Trinitate* l. 12, c. 15, n. 24, t. 42, col. 1011.

[3] C'est la doctrine que le P. Portalié. — *Dict. de théol. cath. art. Augustin* (*St*), col. 2336-2337, — attribue à S. Augustin, sans la prendre à son compte. Cf. supra pp. 157-159.

« imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance [1] » ; elle dévoilerait la face intelligible des choses sensibles ; dans le particulier elle montrerait l'universel qui s'y trouve déterminé ; dans la vision de l'édifice beau, elle dégagerait l'espèce impresse qui, reçue par l'esprit humain, lui ferait concevoir la beauté en général. Au lieu de recevoir la puissance d'abstraire l'intelligible nous recevrions l'intelligible déjà abstrait.

Cette interprétation nous paraît peu explicative en elle-même ; et surtout peu en harmonie soit avec les textes de saint Augustin sur la matière, soit avec les principes généraux de sa doctrine. Par elle seule, en effet, elle ne constitue pas une réponse réelle au problème de la connaissance [2]. Elle ne remplace pas, elle suppose au contraire les théories fondamentales de la participation et de l'abstraction. Il est vraiment accidentel, pour l'objectivité du concept, qu'il soit formé par notre esprit au contact des choses sensibles, ou qu'il soit mis en lui, tout formé, par Dieu ; sa nature et sa portée n'en sont aucunement modifiées. Saint Augustin ne pouvait trouver dans une modalité aussi extérieure de la formation de nos idées, la raison de leur valeur intrinsèque. Mais s'il faut, comme les textes y obligent, faire dépendre l'apparition de nos idées de la présentation des choses sensibles, et si l'esprit, l'idée une fois surgie, la considère comme réalisée dans l'objet présenté par les sens, n'est-il pas clair que l'idée a été découverte dans la réalité matérielle ? Et si elle a été extraite de la chose sensible, on doit bien faire dériver de Dieu le pouvoir qu'a eu l'esprit de faire cette extraction, mais ce serait mal entendre la manière dont sont régies les créatures, que de vouloir que Dieu ait opéré un acte nécessaire à la fonction naturelle de l'esprit humain, alors que tout se passe comme si l'esprit l'opérait lui-même. « Dieu gouverne les choses qu'il a créées en les laissant accomplir elles-

[1] E. Portalié. *Ibid.* col. 2336, 3.

[2] E. Portalié est d'un autre avis et il y insiste beaucoup.

mêmes et produire leur propres mouvements [1]. »

On ne peut d'ailleurs comprendre la façon dont saint Augustin parle de nos jugements sur les choses, si l'intelligence n'exerce pas une activité propre et si elle est une faculté toute passive. L'intelligence est dite comparer, apprécier, classer ; cela ne peut signifier qu'elle reçoit toutes formées comparaisons, appréciations, classifications. Considérée comme une pure réceptivité, on pourrait peut-être encore l'appeler un œil intérieur : bien que cependant on crût à cette époque que l'œil lui-même projetait une lumière sur l'objet [2] ; mais on ne pourrait certainement pas lui donner le nom de lumière, si ordinairement employé par saint Augustin puisqu'elle ne ferait qu'absorber la lumière sans la réfléchir sur rien [3].

Saint Augustin ne pouvait donc, en aucun sens, concevoir l'influence créatrice de la Vérité première sur l'esprit comme transmetteuse d'idées toutes faites. Une seule position restait possible : nous collaborons avec Dieu dans la formation de nos idées. Nous recevons de la lumière incréée la force lumineuse nécessaire pour découvrir l'intelligible au sein de ce monde matériel où nous sommes placés. Parce que nos idées sont l'œuvre de cette force qui est nôtre, mais qui vient d'en haut, elles sont vraiment en nous une lumière qui nous vient de la Lumière divine et qui est

[1] « Sic itaque administrat omnia quae creavit ut, etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. » *De civit. Dei* l. 7, c. 30, t. 41, col. 220. — C'est le principe même qu'invoque S. Thomas pour montrer que l'intellect agent est une faculté de l'âme. *In* 2. *Sentent* dist. 17, quaest. 2, art. 1 — Ed. Vivès t. 8, p. 224. — S. Thomas semble penser que la différence entre Platon et Aristote, sur ce point, consiste seulement en ce que Platon sous-entend notre propre activité, tandis qu'Aristote la note expressément : « Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur. » *De spiritualibus creaturis* art. 10, ad. 8m in fine, Ed. Vivès, t. 14, p. 54.

[2] Cf. *De Trinitate* l. 9, c. 3, n. 3, t. 42, col. 962. — *De gestis Pelagii* c. 3, n. 7, t. 44, col. 324 : « Ad videndum vero *lumine suo* non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus *adjutorium* clari luminis praebeatur. » — Cf. *Montgomery, St. Augustine*, London, 1914, p. 110.

[3] Saint Augustin dit explicitement : « Vis mea qua *id* agebam, nec ipsa eras tu ». Or ce « *id* » est un travail d'appréciation, celui que suppose tout jugement, toute pensée : « Distinguere, et pro suis quaeque dignitatibus aestimare conatus sum. » *Confes.* l. 10, c. 40, t. 32, col. 807.

un reflet, un degré inférieur de cette Lumière. Dès lors, il convient pour exprimer la dépendance de nos connaissances à l'égard de la première Lumière, d'employer les termes si énergiques de saint Augustin, de vision en Dieu, de contemplation dans l'éternelle vérité, de liaison avec les choses intelligibles, d'impression de la Lumière incréée, et autres semblables. Notre interprétation ne ploie aucunemen sous le faix d'aussi fortes expressions : bien approfondie, elle les exige comme son vêtement naturel. On ne les emploie aujourd'hui, il est vrai, qu'avec réserve. Elles ont été usurpées par l'ontologisme. Mais elles n'avaient point été créées pour ce système. D'ordinaire, on est détourné de donner à la théorie augustinienne de la connaissance une signification aussi péripatéticienne, par ce préjugé que chez Aristote et saint Thomas les données sensibles collaborent à la formation de l'intelligible et que chez saint Augustin une telle collaboration est inconcevable. On oublie trop, d'une part, que dans la théorie aristotélicienne et scolastique, le phantasme ne joue d'autre rôle que de présenter à l'intellect agent un objet où réellement se trouve de l'intelligible, lequel reste soustrait à la prise des sens ; et d'autre part, que selon la pensée augustinienne, toute créature même matérielle, étant un reflet de la parfaite Vérité, est constituée dans son fond par une participation à l'intelligible : pourquoi cette participation ne pourrait-elle pas y être saisie ? Les deux métaphysiques, pour l'essentiel, coïncident : elles doivent aboutir à une même théorie de la connaissance [1].

[1] C. van Endert écrit de S. Augustin : « Die Betrachtung der fortschreitenden Entwickelung seiner Ansichten wird als Resultat ergeben, dass sich seine Speculation, je mehr sie sich den Fesseln der Schule entwindet, und je selbständiger sie wird, um so mehr auch aristotelisch-scholastischen Ansichten nähert. » *Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit*, Freiburg im B., 1869, p. 169, note.

W. Montgomery, *St. Augustine*, London, 1914, reconnaît — p. 108 — l'éclectisme du système d'Augustin.

On sait que Cicéron et Plotin, les deux maîtres d'Augustin en philosophie, étaient des éclectiques. — Il n'y a donc pas à s'étonner si l'on rencontre dans S. Augustin des conceptions aristotéliciennes.

ART. VI. — COROLLAIRE : L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

« Je veux connaître Dieu et l'âme ? — Rien de plus ? — Non, rien d'autre [1]. » Saint Augustin résumait ainsi ses ambitions intellectuelles, au second mois de son séjour à Cassiciacum. Dieu et l'âme sont des sujets si vastes que saint Augustin a pu écrire pendant quarante-cinq ans, avec une activité prodigieuse, sans déborder son programme. D'ordinaire, il mène de front les deux études : le *De libero arbitrio* et le *De Trinitate*, traités de théodicée, constituent les sources principales de sa psychologie. C'est de Dieu surtout qu'il s'occupe ; mais le fait seul qu'il connaît Dieu de quelque manière le renseigne grandement sur son âme, capable d'une telle vision. La connaissance de Dieu suppose une relation intime avec la Vérité immuable : il suffit d'approfondir cette relation pour affirmer les prérogatives de l'âme qui importent : substantialité, spiritualité, immortalité. A l'époque tranquille de sa préparation au baptême, il avait accompli ce travail, séparément et de dessein formé, en se démontrant, de préférence, que l'âme est immortelle.

En étudiant cette dernière prérogative, nous verrons qu'elle implique les autres et nous saurons ainsi, au moins dans les lignes principales, tout ce qu'il résulte pour la nature de l'âme du fait qu'elle connaît la Vérité.

Deux ouvrages surtout, dont le second, le *De immortalitate animæ*, n'était, dans l'intention d'Augustin, qu'un supplément du premier, les *Soliloques*, nous livrent sur ce point ses réflexions d'alors, qui se trouvent exprimer sa pensée définitive. L'essentiel en est d'ailleurs clairement indiqué dès le second livre du *De ordine* [2].

Voici, tout démêlé, le fil de son raisonnement : le fait de la connaissance ne s'explique que par une union spéciale de l'intelligence humaine avec la Vérité immuable ; or, une telle union ne peut être brisée ni par l'action d'un

[1] *Soliloq.* l. 1, c. 2, n. 7, t. 32, col. 872.
[2] n. 50, t. 32, col. 1018.

agent extérieur, ni par notre esprit, ni par Dieu ; l'âme raisonnable est donc immortelle.

La majeure, dont nous avons déjà beaucoup parlé parce qu'elle siège au sommet des idées augustiniennes, apparaît très nette dans les livres en question, si l'on prend soin de ne pas se laisser égarer par une terminologie encore hésitante. Puisque nous connaissons, il y a une Vérité éternelle ; autrement, les vérités auxquelles nous adhérons le plus fermement et que nous appelons nécessaires et immuables ne justifieraient en aucun sens ces attributs [1]. Demain ou dans un autre monde, deux plus trois ne feraient plus cinq ; les propriétés du cercle seraient autres ; la dialectique contredirait la nôtre [2]. Il faut expliquer que les perceptions intellectuelles puissent être identiques malgré les variations selon l'espace et le temps. Il faut recourir à un fondement des vérités qui soit réel pour qu'elles ne soient point vaines, et qui soit permanent pour qu'elles soient constantes [3]. Certes nos jugements, ni leur contenu en tant qu'il est en nous ou dans les choses, ne sont rien d'éternel. L'éclat dont brillent les sciences n'est qu'un reflet de la face de la Vérité [4]. Mais l'indifférence de ce qu'affirment certains jugements par rapport à tout ce qui change manifeste que leur principe ultime domine le changement. Pour présenter cette pensée, saint Augustin utilise déjà toutes les formes qu'il lui a jamais données. Les choses vraies, dit-il, sont telles par la vérité, et la vérité reste quand elles périssent [5] : la vérité est prise là pour le

[1] Le caractère non spatial de nos idées — de l'idée de justice, par exemple, et même la manière non spatiale dont la mémoire conserve l'image des corps les plus étendus démontrent, dans le *De quantitate animae*, la non spatialité ou la spiritualité de l'âme. *De quant. an.* cc. 5, 13, 14, 15.

[2] *Solil.* l. 2, passim. — *De immortal. animae* cc. 1-2, t. 32, col. 1021-1022.

[3] *Ibid.*

[4] « Adducorque ut assentiam quantum in suo genere a cœlo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre. » *Solil*, l. 1, c. 5, n. 11, t. 32, col. 875. Cf. *Solil.* l. 2, c. 19, n. 35, t. 32, col. 902.

[5] *Solil.* l. 1, c. 15, n. 27, t. 32, col. 883-884.

principe de leur vérité, c'est-à-dire de leur être [1]. Plus directement, il énonce des propositions mathématiques et il les dit éternelles : en ce sens évidemment qu'elles sont indépendantes du temps, et comme telles enracinées dans l'éternel [2]. Un tour paradoxal est donné par deux fois à la même idée : si la vérité périssait, il serait vrai qu'elle a péri : elle est donc immortelle. C'est une façon de montrer l'absurdité de l'hypothèse : elle est impensable, tant nous voyons invinciblement que puisque quelque chose est, toujours quelque chose a été et sera [3]. En un mot, nos concepts expriment des réalités soustraites au temps; la source de ces réalités, ou, ce qui revient au même, ces réalités dans leur pleine vérité, sont éternelles. Elles sont la Vérité immuable.

Or, si notre intelligence n'était point reliée et unie à ces réalités telles qu'elles sont dans leur pleine vérité d'Idées en Dieu, elle ne connaîtrait pas leurs participations et ne pourrait porter sur elles aucun jugement. Nous avons vu ce point, et il va de soi : les Idées étant leur propre lumière, il faut participer à leur lumière pour les voir participées. La Vérité et la lumière auraient beau étinceler à l'extérieur : si elles n'entraient point en nous, nous ne pourrions en percevoir aucun rayon : « Ce que l'esprit contemple par lui-même, il ne pourrait le contempler s'il ne lui était uni d'aucune sorte... Ce qui est connu par l'intelligence, n'est point connu comme extérieur à l'esprit qui le connaît : car il est connu comme soustrait aux limitations spatiales [4] » L'âme raisonnable est donc unie à la Vérité immuable afin de pouvoir intelliger quoi que ce soit.

Mais comment concevoir cette union ? Ou l'âme est elle-même l'immuable Vérité ; ou la Vérité est un accident de l'âme ; ou l'âme est un accident de la Vérité ; ou l'âme

[1] « Si autem arbor est, vera sit necesse est. » *Ibid.* n. 28, col. 1884.

[2] « Nam quod est atque immutabile est, semper sit necesse est. » *De immort. animae* c. 1, n. 1, t. 32, col. 1021.

[3] « Quid ? si ipsa veritas occidat ? nonne verum erit veritatem occidisse ? » *Solil.* l. 2, c. 2, t. 32, col. 886. — *Item, ibid.* c. 15, n. 28, col. 898.

[4] *De immortalitate animae.* c. 6, n. 10, t. 32, col. 1026.

est absolument distincte de la Vérité dont, en ce cas, elle participe la Lumière. L'âme n'est point immuable, puisqu'elle change ; elle n'est point le support de l'Immuable, qui devrait changer avec elle ; elle n'est point un accident, un « mode » de l'Immuable, car l'Immuable est tout entier tel, et rien de ce qui lui appartient n'est mobile. L'âme est donc une substance, c'est-à-dire une réalité qui se tient en elle-même, qui a son être propre, et qui n'est point quelque chose d'une autre réalité. Mais si Dieu et l'âme forment deux substances, en quoi peut consister leur union si ce n'est en ce que Dieu produit, soutient et nourrit l'être de l'âme, à un degré assez privilégié pour participer à l'intelligence et laisser au-dessous de lui tous les corps ? Or, une telle union, dans son essence est indissoluble [1].

Aucune action extérieure ne peut la rompre. Le pouvoir des corps ne saurait atteindre des natures dont l'être les domine de si haut. Quant aux esprits, aucun désir ne peut seulement naître en eux qui les oppose à l'union de l'âme et de Dieu, puisque cette union ne contrarie en rien leur propre union avec Dieu [2]; et que pourraient-ils d'ailleurs contre Dieu [3] ? D'autre part, aucune tendance à la séparation totale ne se rencontre au sein des substances unies. L'âme, même quand elle se tourne vers les corps, ne tend point à devenir corps [4] ni, à plus forte raison, à s'anéantir : ce point est établi avec force dans le troisième livre du *De libero arbitrio*, où le désir du néant lui-même est ramené à un vouloir naturel de mieux être, à une aspiration au repos [5]. Mais Dieu ne pourrait-il pas cesser son action créatrice et par là même faire s'éteindre la flamme de vie qui est l'âme ? Il faut exclure cette hypothèse, bien que Platon ne l'ait pas cru nécessaire. L'âme ne peut être sans

[1] *Ibid.* n. 11, col. 1026.
[2] *Ibid.*
[3] *De immort. animae.* c. 12, n. 19, t. 32, col. 1031.
[4] *Ibid.* c. 13, n. 20, col. 1031.
[5] « Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita, cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est magis esse desiderat. » *De lib. arbit.* l. 3, c. 8, n. 23, t. 32, col. 1282.

être vivante, c'est vrai [1], mais il reste à voir si elle ne sera pas anéantie [2].

Or, l'action de Dieu ne tend point à supprimer l'être ; elle le communique et elle l'accroît en chaque chose selon la nature de cette chose. Dieu maintient dans les corps toute la consistance que comporte leur degré inférieur et il conserve leur nature à travers tous leurs changements [3]. A plus forte raison son union avec l'âme ne va-t-elle qu'à soutenir l'âme à la hauteur de sa nature et en conformité avec ses tendances [4]. Or rien ne contrarie l'acte divin, car à l'Etre rien n'est opposé que le néant [5] ; l'âme est donc assurée de subsister, vivante, spirituelle, intelligente. L'immortalité de l'âme est certaine [6].

Dans notre exposé, nous avons laissé tomber deux considérations complémentaires que saint Augustin renia dans la suite. Il disait dans le *De immortalitate :* Dieu et l'âme sont inséparables, car on ne sépare que ce qui occupe un espace [7]. Mais, remarque-t-il dans les *Rétractations,* il existe des séparations nullement spatiales, comme celle que produit le péché [8] ; et si le péché ne brise pas toute union avec Dieu, ce n'est point à cause de l'inétendue des êtres unis : c'est parce que les tendances de l'âme, comme l'action de Dieu, vont à la maintenir dans l'être.

Le catéchumène disait encore : les corps ne peuvent distraire l'âme puisqu'ils ne subsistent eux-mêmes que par l'âme [9]. C'était mettre, avec les néo-platoniciens, une âme dans le monde inorganique. Mieux instruit dans les Écri-

[1] *De immortalitate animae* c. 9, n. 16, t. 32, col. 1029.
[2] *Soliloq.* l. 2, c. 13, n. 23, t. 32, col. 896.
[3] *De immortal. animae* c. 8, col. 1027-1029.
[4] *Ibid.* c. 6, n. 11, col. 1025-1027.
[5] *Ibid.* c. 12, n. 19, t. 32, col. 1031.
[6] Une série analogue de pensées établirait l'immortalité de l'âme par le fait qu'elle est capable d'aimer Dieu et que même elle aime Dieu en chacun de ses amours. Cette preuve est énoncée dans *De div. quaest. LXXXIII, quaest.* 35, n. 2, t. 40, col. 24 : « Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est ; fit ut sic amatum quod aeternum est, aeternitate animum afficiat. »
[7] c. 6, n. 11, col. 1026.
[8] *Retractat.* l. 1, c. 5, n. 2, t. 32, col. 591.
[9] *De immortalit. animae* c. 15, n. 24, t. 32, col. 1033.

tures, Augustin ne s'attacha plus à cette hypothèse ; il la repoussa même en tant qu'elle suppose l'identité des âmes particulières et de l'âme universelle [1]. Il n'a rien dit, en revanche, au sujet de certains textes qui étonnent et dans lesquels il paraît parfois faire dépendre de l'âme humaine l'existence de la vérité [2]. C'est que sa pensée n'est point douteuse. Dans le *De doctrina christiana*, il dira nettement que les règles immuables sont indépendantes des âmes humaines, qui les découvrent, mais ne les créent pas [3] ; et dès Cassiciacum, il distingue nettement les vérités qui sont dans l'âme humaine et la face de la Vérité [4]. Comment comprendre qu'il semble ailleurs oublier cette distinction ? C'est d'abord qu'il emploie les termes « *animus* », « *ratio* » en un sens indéterminé qui n'exclut pas l'Esprit premier, la Raison éternelle [5]. Ensuite, puisque la Vérité se trouve, à sa manière, dans l'âme [6], l'être de la Vérité garantit celui de l'âme, et par suite dire que l'âme meurt, c'est vouloir que la Vérité meure : il n'y a là qu'un résumé, — un peu obscur et parfois embué de rhétorique —, de l'argument global.

Saint Augustin a toujours cru à l'efficacité de sa démonstration. Dans le *De Trinitate*, il note que quelques philo-

[1] *Retractat.* l. 1, c. 11, n. 4, t. 32, col. 601-602. Cf. E. Portalié, *Dic. de théol. cathol*, col. 2331.

[2] « ... si moritur animus ? — Ergo moritur veritas. » *Epist.* 3e (en 387, à Nebridius, n. 4, t. 33, col. 65. Cf. *Soliloq.* l. 2, c. 19, n. 33, t. 32, col. 901.

[3] *De doctrina christiana* l. 2, c. 32, t. 34, col. 58 : « Neque ullo modo ab hominibus institutas, sed ingeniosorum sagacitate compertas. »

[4] *Soliloquiorum* l. 2, c. 19, n. 35, t. 32, col. 902. — *Solil*, l. 1, c. 5, n. 11, t. 32, col. 875.

[5] *Solil.* l. 2, c. 19, n. 33, t. 32, col. 901. — *De immortalitate animae* c. 4, n. 5, t. 32, col. 1024.

[6] Au sens qu'explique ce passage de Thomassin : « Hae rationes, ut complexae et compositae sunt, quo sensu non sunt nisi in anima, nec aeternae nec immutabiles sunt, sed a Deo institutae sunt ; et tamen invariabile quid habent et necessarium, et eodem semper modo se habens, etiam ut complexae sunt. Ex quo merito colligitur et animam rationalem immortalem esse, cujus intimis fibris et penetralibus implicantur. At vero, ut simplicissimae in summa veritate regnant hae rationes, aeternae revera et incommutabiles sunt. Ex quo fit ut ex hac earum superna immutabilitate, nonnunquam immutabiles et aeternae dicantur, in hac infima suae dignitatis dejectione. » *Dogmata thel. De Deo* l. 1, c. 26, n. 9, éd. Vivès, Paris 1864, t. 1, p. 79.

sophes ont découvert l'immortalité de l'âme [1] ; et il pense certainement à ses « platoniciens ». Seulement, il a donné de cette vérité de nouvelles preuves qu'on peut très bien regarder comme de simples approfondissements de sa démonstration première. L'aspiration au bonheur, qui est comme l'essence dynamique de l'âme, et qui réclame, pour être satisfaite, une vie sans fin, est présentée comme la raison de notre tendance invincible à être : pour être heureux, il faut être, il faut vivre, il faut contempler, avec la certi ude fondée que la contemplation ne s'interrompra point. On ne peut concevoir que Dieu implante dans l'âme un vouloir aussi impérieux de vie immortelle et qu'il cesse de soutenir l'âme dans l'être [2]. Avec cette preuve s'identifie pour saint Augustin celle de la nécessité d'une récompense pour la vertu : car, selon lui, toute la raison d'être de la vertu est de conduire à l'immortalité bienheureuse [3]. Quand à l'aspiration au bonheur elle-même, les rapports de l'âme avec la Vérité l'expliquent. Nous allons le voir dans notre dernière partie.

[1] *De Trinitate* l. 13, c. 9, n. 12, t. 32, col. 1023.

[2] « Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat. » *De Trinitate* l. 13, c. 8, n. 11, t. 42, col. 1022. — « Aut si volunt, ut veritas clamat, ut natura compellit, cui summe bonus et immutabiliter beatus Creator indidit hoc ; si volunt, inquam, beati esse qui beati sunt, beati non esse utique nolunt. Si autem beati non esse nolunt, procul dubio nolunt consumi et perire quod beati sunt. Nec nisi viventes beati esse possunt : nolunt igitur perire quod vivunt. Immortales ergo esse volunt... » *Ibid.* col. 1023. — Et en plus ramassé : « Sed etiam ipse justus non vivit ut vult, nisi eo pervenerit ubi mori, falli, offendi omnino non possit ; eique sit certum ita semper futurum. Hoc enim natura expetit ; nec plene atque perfecte beata erit, nisi adepta quod expetit. » *De civit. Dei* l. 14, c. 25, t. 41, col. 433.

[3] « ... virtutes, quas propter solam beatitudinem sic amamus... » *De Trinitate* l. 13, c. 8, n. 11, t. 42, col. 1022. Voir notre chapitre suivant. — L'étude de l'abbé J. Martin — très pénétrante parfois — donne de la démonstration d'Augustin une idée insuffisante en la ramenant à ceci : « Toute unité substantielle subsiste tant que Dieu ne l'anéantit pas, c'est-à-dire, ne cesse pas de la créer. » (*Saint Augustin*, Paris, 1901, p. 160). Saint Augustin dit pourquoi Dieu ne cesse pas de créer l'âme. — A plus forte raison ne comprenons-nous pas W. Thimme, qui ne voit dans la preuve de saint Augustin que la conception d'une nourriture d'immortalité — comme est, dit-il, l'Eucharistie pour les Orientaux — et qui croit efficace contre Augustin cette objection : de ce que je me représente mon ami toujours de même, s'ensuit-il qu'il doive toujours exister ? — *Augustins geist. Entwick.* Berlin, 1908, pp. 117-118.

CHAPITRE V

LA VÉRITÉ BÉATIFIANTE

Guéri du scepticisme par la discipline néo-platonicienne, saint Augustin consacra l'effort intellectuel de sa vie entière à percevoir les réalités de tout ordre qui s'offraient à sa pensée, et par leur moyen, à s'élever à la contemplation de l'immuable Vérité. La réalité morale, la plus aisément perceptible et la plus obsédante qui soit, devait retenir très spécialement son attention, pendant ses années de pasteur d'âmes sans doute, mais aussi dès le moment où par sa conversion au christianisme, elle transformait son existence. A peine installé à Cassiciacum, c'est le souci moral qui domine, non seulement sa vie intérieure, mais encore ses recherches philosophiques. De là viennent à ses écrits, dès cette époque, cette chaleur et cet enthousiasme si caractéristiques de sa manière et qui animeront jusqu'à la fin les plus spéculatives de ses pages.

Art. I. — Le souverain Bien.

§ 1. — Le bonheur.

Le désir du bonheur est le ressort de l'activité humaine. Augustin, jeune homme, perçut vivement ce fait ; il y revint toujours comme à un fondement psychologique inébranlable. Pour lui, le problème de l'action c'est le problème de la vie heureuse. « *De beata vita* » : tel est le titre de l'ouvrage qu'il acheva le premier ; et il parle ainsi, le jour de sa fête, dans le banquet spirituel dont il régale ses amis : « Ne voulons-nous pas tous être heureux, repris-je ?

A peine avais-je dit cela que tous, d'une voix, s'empressèrent d'y consentir [1]. » Deux phrases du sermon 150, (de date inconnue), résument bien une pensée qui apparaît en mille endroits : « J'ai dit trop peu en disant que le désir de la vie heureuse est commun aux philosophes et aux chrétiens : il l'est à tous les hommes, absolument, bons et mauvais. Celui qui est bon, en effet, l'est afin d'être heureux ; et le méchant ne serait point méchant s'il n'espérait par là pouvoir être heureux [2]. » Etre heureux, tel est le vouloir profond que nul ne peut renier que des lèvres. Il meut celui qui se fait tort à lui-même [3] ; il meut encore celui qui se tue [4]. Il n'y a pas à l'accepter ; mais seulement à le reconnaître. Ce vers quoi il tend, ce qui le satisferait, c'est ce qu'on appelle le souverain bien [5]. Ainsi la question du souverain bien est inscrite dans notre chair et dans notre sang. Déterminer avec justesse ce bien que nous cherchons pour lui-même, et pour lequel nous cherchons tous les autres [6], est pour nous d'une souveraine importance. C'est à quoi tend l'effort du sage [7].

Mais sur nulle autre chose peut-être les hommes n'apparaissent aussi divisés, que l'on dégage leurs pensées de leur conduite, ou que l'on considère les systèmes des théoriciens. Faire la guerre, cultiver ses champs, s'enrichir par le commerce, philosopher, gouverner les hommes, vivre en solitaire, autant de voies diverses où les hommes choisissent d'employer leur activité et qui manifestent la diversité de leurs opinions sur le souverain bien [8].

[1] *De beata vita* c. 2, n. 10, t. 32, col. 964.

[2] *Sermo* 150, c. 3, n. 4, t. 38, col. 809. *Item*, *Enarratio in ps.* 118, *sermo* 1, n. 1 (vers 417) t. 37, col. 1501-1502 : « Quis enim usquam vel potest, vel potuit, vel poterit inveniri, qui nolit esse beatus ? » (col. 1501) — Cf *De civit. Dei* l. 8, c. 3, t. 41. col. 227.

[3] *Sermo Ius in ps.* 118, t. 37, col. 1501-1504.

[4] *De lib. arbit.* l. 3, c. 8, nn. 22-23, t. 32, col. 1281-1282.

[5] Summum bonum — « ... nemo dubitat, quidquid illud est, nonnisi eo adepto posse fieri hominem beatum. » *De lib. arbit.* l. 2, c. 9, n. 27, t. 32, col. 1255.

[6] « Illud enim est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt caetera, ipsum autem propter seipsum. » *De civit. Dei* l. 19, c. 1, n. 1, t. 41, col. 621.

[7] *De lib. arbit.* l. 2, c. 9, n. 26, t. 32, col. 1254.

[8] *Ibid.* nn. 25-27, col. 1253-1255.

Des sectes innombrables ont codifié ces pratiques divergentes en autant de doctrines. Varron classe 288 systèmes possibles de morale [1]. Comment, dans cette Babel des croyances, découvrir la vérité ?

§ 2. — L'amour naturel de Dieu.

Notre auteur établit que le souverain bien, c'est Dieu et que notre bonheur consiste à posséder Dieu. La preuve tient en ceci : nous sommes capables de connaître et d'aimer Dieu : dès lors, Dieu est l'objet suprême et le but naturel de notre activité, la fin de notre être. C'est ce que saint Augustin présente, en un dessein très simple encore mais formé déjà quant aux traits essentiels, dans le *De beata vita*, puis, en des tableaux passionnés dont les chaudes couleurs expriment à la fois les données de la métaphysique et celles de l'expérience, dans les *Confessions*, dans la *Cité de Dieu*, dans *les Sermons*.

Notre désir du bonheur est un amour de Dieu qui s'ignore. En effet, le bonheur, s'il n'est pas permanent, n'est point le bonheur : il est gâté par la crainte, l'inquiétude, la moindre estime de lui-même. Mais de permanent, il n'y a que Dieu. En voulant le bonheur, nous cherchons Dieu. Ou bien nous sommes trompés par l'élan constitutif de notre nature, ou bien Dieu ne se trouve pas irrémédiablement hors de nos prises [2]. Il faut dire plus : l'amour de quelque chose que ce soit implique un amour caché de Dieu : dans notre activité d'aimer, c'est la faim insoupçonnée d'aimer Dieu qui nous presse [3]. L'amour de Dieu est pour nous le plus naturel des amours. En lui seul réside ce que nous cherchons vainement

[1] *De civit. Dei* l. 19, c. 1, t. 41, col. 621.

[2] « Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet. » *De beata vita* c. 2, n. 11, t. 32, col. 965 ; et l'on conclut un peu plus bas n. 12 : « Nihil ergo, inquam, nobis jam quaerendum esse arbitror, nisi quis hominum habeat Deum : beatus enim profecto is erit. »

[3] « Quaerebam quod amarem, amans amare, et oderam securitatem, et viam sine muscipulis. Quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo teipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam. » *Confes.* l. 3, c. 1, t. 32, col. 683.

dans les choses. Et c'est un problème qu'il nous soit si difficile de l'aimer [1]. En effet, qu'est-ce qui nous charme sinon la beauté, qu'est-ce que nous poursuivons, sinon la paix et l'ordre, qu'est-ce que nous aimons, sinon le bien ? Mais si notre volonté n'était pas un élan vers la pure Beauté, vers la Paix infinie, l'Ordre parfait et le bien absolu, en un mot vers la Vérité [2], pourquoi se mouvrait-elle dès qu'elle en rencontre quelque reflet ? Soit dans les choses, soit en nous-mêmes, dans nos perfections acquises comme dans nos ambitions et nos rêves, dans le bien et dans le mal, nous ne pouvons aimer que des imitations de Dieu. Si la Vérité dans ses contrefaçons les plus lointaines garde encore de quoi nous fasciner : comment dans sa pure et entière beauté, laisserait-elle indifférent notre cœur, et n'est-elle pas plutôt le seul objet qu'à travers tout le reste il poursuive [3] ? Car il est trop clair que si notre amour peut atteindre Dieu, rien d'autre ne le captera qu'en prenant de quelque manière le visage de Dieu [4].

Ainsi s'explique l'éternel désenchantement qu'apporte la jouissance du fini. « Dans la misérable inquiétude des esprits dévoyés qui, dépouillés du manteau de votre lumière

[1] « Haeccine amare facile est animae, in quibus nihil nisi aequalitatem ac similitudinem appetit, et paulo diligentius considerans, vix ejus extremam umbram vestigiumque cognoscit; et Deum amare difficile est... ?» et un peu plus loin : « Laboriosior est hujus mundi amor. Quod enim in illo anima quaerit, constantiam scilicet aeternitatemque, non invenit ... » *De musica* l. 6, c. 14, n. 44, t. 32, col. 1186. — Cf. *De Trinitate* l. 8, cc. 7-9.

[2] « Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem ? » *In Joann. tractat.* 26, n. 5, t. 35, col. 1609.

[3] *Confes.* l. 5, c. 4, t. 32, col. 708-709 ; — l. 4, c. 12, col. 700.

[4] Nous ne croyons donc pas devoir imiter la réserve du P. Rousselot, qui écrit : « Constamment saint Augustin répète que nous désirons en tout la béatitude, et que la béatitude ne se trouve qu'en Dieu. De là, à affirmer qu'en tout, c'est Dieu que nous désirons, il n'y a qu'un pas. Ce pas, il ne paraît pas qu'Augustin l'ait jamais fait. » *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*. Münster, 1908, p. 56. — Mais y avait-il même un pas à faire ? En tous cas, la prière si nette des *Soliloques* — que cite d'ailleurs le P. Rousselot : « Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens » (*Solil.* l. 1, c. 1, t. 32, col. 869) — n'est pas un texte isolé. Outre les passages que nous avons cités, voir *Confes.* l. 10, c. 23, t. 32 col. 793-794, et la série des textes réunis par A. Martin (éd. Fabre, Paris, 1863 : *S. Augustini philosophia*, pp. 602 sqq.) — Et ce ne sont pas seulement les textes explicites qui imposent cette interprétation, c'est la cohérence même de la doctrine.

montrent leurs ténèbres à nu, vous montrez assez combien vous avez fait grande la créature raisonnable, qui ne trouve le bonheur et le repos en rien d'inférieur à vous, ni en elle-même [1]. » Déjà cette pensée se lisait dans le *De beata vita* : « Tant que nous cherchons, et que nous ne sommes point rassasiés à la source même et, pour employer ce mot, à la plénitude même, avouons que nous ne sommes point parvenus à notre mesure [2]. » Les *Confessions* décrivent, on sait avec quelle abondance et avec quel accent, l'indigence du cœur qui n'a point trouvé Dieu et qui devient pour lui-même « un pays de famine [3] ». Tout se résume dans l'aveu célèbre : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est agité jusqu'à ce qu'il se repose en vous [4]. » Ainsi la possession de Dieu par l'amour ne dépasse pas notre capacité, puisqu'elle est déjà réalisée obscurément à la racine de nos tendances et que tout notre dynamisme n'est qu'un effort pour la rendre plus claire et plus pleine. Même si nous ne le savions déjà, nous devrions conclure que la possession de Dieu par notre intelligence est, d'une façon analogue, actuelle et cachée, à la source de notre pouvoir de connaître, excitante et motrice dans notre poursuite du vrai ; car, pour saint Augustin, tout degré d'amour suppose un degré correspondant de connaissance. Dieu est donc l'objet suprême de nos facultés supérieures : il est notre souverain bien.

§ 3. — **Possession du souverain Dieu.**

A. Intellection.

Nous pouvons déterminer davantage la nature du bonheur qui est le souverain bien pour nous : c'est Dieu possédé par nous. Mais cette possession qu'est-elle ? Ce n'est point l'identification ; au sein de la béatitude la plus haute,

[1] *Confes.* l. 8, c. 9, t. 32, col. 848.
[2] *De beata vita* c. 4, n. 35, t. 32, col. 976.
[3] « Et factus sum mihi regio egestatis. » *Confes* l. 2, c. 10, n. 18, t. 32, col. 682.
[4] *Ibid.* l. 1, c. 1, col. 661.

la nature béatifiante et la nature béatifiée ne cessent de se distinguer. Ce n'est point une simple juxtaposition, ni une utilisation toute extérieure, comme est, par exemple, la possession d'un lingot d'or [1]. C'est une prise intellectuelle. En effet, ce qui nous plaît, même dans les choses sensibles, même dans les plaisirs inférieurs, c'est une participation à l'intelligible, à l'Unité, à la Beauté, à la Bonté, objets que n'atteint point le sens. Le souverain Bien, ou Dieu, est la réalisation pure de l'intelligible, la vérité sans ombres. L'intelligible, la vérité, comment les saisir sinon par l'intelligence ? « Nous l'acquérons, en devenant, non pas ce qu'il est lui-même, mais très proches de lui, l'atteignant, (« contingentes »), d'une manière merveilleuse et intellectuelle, (« intelligibili »), *illuminés* et pénétrés à fond par sa *vérité* et par sa sainteté [2]. » La même faculté qui nous donne l'instinct fondamental du bonheur, doit nous en donner l'achèvement : or c'est l'intelligence, la faculté du vrai [3]. Voilà pourquoi la science du souverain bien et sa possession s'appellent sagesse, vertu qui ne va pas sans intelligence [4].

Il faut donc reconnaître que la philosophie augustinienne est une doctrine intellectualiste, en ce sens qu'elle met au sommet du réel l'Intelligible, et qu'elle attribue par suite à l'intelligence la faculté de saisir le réel suprême. Comme on l'a mis en relief, à propos d'une doctrine toute semblable, celle de saint Thomas [5], cet intellectualisme est aux antipodes d'un « logicisme » qui assimilerait le fond de l'Etre

[1] *De utilitate credendi*, c. 13, n. 28, t. 42, col. 85.

[2] « Secutio igitur Dei beatitatis appetitus est, consecutio autem ipsa beatitas ; at cum sequimur diligendo, consequimur vero, non cum hoc efficimur quod est ipse, sed ei promixi, eumque mirifico et intelligibili modo contingentes, ejusque *veritate* et sanctitate penitus *illustrati* atque comprehensi. » *De moribus Ecclesiae* c. 11, n. 18, t. 32, col. 1319. — Cf. *sermo* 150, n. 10, t. 38, col. 813.

[3] « Ubi ergo noverunt hanc beatam vitam, nisi ubi noverunt etiam veritatem ? » *Confess.* l. 10, c. 23, n. 33, t. 32, col. 794. — « Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui. Caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum. » Et Augustin vient de dire : « Modus veritate cognoscitur. » *De beata vita* c. 4, nn. 34-35, t. 32, col. 976.

[4] « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum. » *De lib. arbit.* l. 2, c. 9, n. 26, t. 32, col. 1254.

[5] P. Rousselot. *L'Intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908.

à des concepts. Confondre l'Idée dans sa pure et lumineuse réalisation, avec le concept, pâle étincelle que l'intelligence humaine arrache aux plus obscures participations de l'Idée, serait une étrange méprise. La possession intellectuelle du souverain bien ne consiste pas en une conception décolorée et vide d'impersonnelles abstractions. C'est la prise la plus réelle et la plus intérieure, c'est la conquête intime, la transfusion en nous, pour ainsi dire, du Bien substantiel et vivant qui est en Dieu. Notre intelligence est de telle nature, qu'elle transporte en nous ce qui n'est point nous, et nous fait avoir, en un sens unique, ce que nous ne pouvons être. « Rien de ce qu'atteint le sens corporel n'est offert que de l'extérieur : et c'est pourquoi nous pouvons voir de nos yeux les biens d'autrui, sans les posséder, ni rien du même genre. Mais ce qui est saisi par l'intelligence se trouve au-dedans, dans l'esprit, et le posséder ce n'est rien d'autre que de le voir [1]. » « Pour l'esprit, posséder c'est connaître. [2] » « On ne peut connaître la vie heureuse et être malheureux : en effet, pour l'aimer, comme elle doit l'être, la connaissance en doit être une parfaite possession [3]. » Voir Dieu par l'intelligence, c'est l'avoir en soi ineffablement : c'est le mode de possession le plus rassasiant qui puisse être rêvé, après celui de l'identité.

[1] *De utilitate credendi* c. 13, n. 28, t. 42, col. 85 : « Quod autem intellectu capitur intus apud animum est : nec id habere quidquam est aliud quam videre. »

[2] « Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur. » *De div. quaest. LXXXIII* quaest. 35, n. 2, t. 40, col. 24.

[3] *Ibid.* n. 1. — Les *Rétractations* (l. 1, c. 26, t. 32, col. 625) renforcent ce sens. Que la béatitude soit donnée, selon saint Augustin, dans un acte intellectuel, cela ressort encore de cet appel à Plotin : « Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram : idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet. » *De civit. Dei* l. 10, c. 2, t. 41, col. 279. — Ailleurs (*De div. quaest. LXXXIII* quaest. 54, t. 40, col. 38), la devise. « Mihi adhaerere Deo bonum est, » est expliquée par l'union de l'intelligence avec Dieu. C'est le sens aussi de cette phrase du *De Trinitate* (l. 1, c. 10, n. 20, t. 42, col. 834) : « Perducet credentes ad contemplationem Dei, ubi est finis omnium bonarum actionum. » Enfin on lit dans le *De Genesi ad lit.* (l. 12, c. 26, n. 54) : « Una ibi et tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas. » Ici, *habere*, en quoi consiste le bonheur, est symétrique et synonyme de *videre*.

B. Amour.

Mais un tel acte, qui n'est point un acte d'amour, implique un amour proportionné : il le suppose même en un sens : car, comment connaître parfaitement un bien si on ne l'aime pas, si l'on n'en jouit pas [1] ? Le privilège de l'intelligence n'amoindrit pas, bien au contraire, le prix de la volonté. Plus la saisie de notre bien doit être intime, mieux on comprend que notre vouloir la poursuive ardemment, et en jouisse délicieusement. L'amour est un appétit [2] ; il consiste à vouloir une chose pour elle-même [3]. Quand il possède ce qu'il veut, l'amour jouit [4]. Sans amour, pas de bonheur. C'est une connaissance aimante qui nous donne Dieu ; la joie qu'elle contient, c'est proprement le bonheur pour lequel nous sommes faits ; et c'est définir exactement la vie heureuse que de l'appeler : la joie que procure la possession de la Vérité immuable [5]. C'est jouir de Dieu. La jouissance n'est pas l'acte d'une troisième faculté. Saint Augustin n'en connaît que deux ; et parfois, il décrit la béatitude sans mentionner expressément la jouissance, qu'il inclut évidemment dans l'acte d'amour [6].

Lors donc que saint Augustin définit la béatitude « gaudium de veritate » ou l'acte de jouir de Dieu (« Deo frui »), il enferme dans sa formule l'acte de possession intellectuelle et l'acte de complaisance volontaire tout en marquant l'unité et l'interdépendance des deux actes : si la connaissance rend l'amour possible, l'amour enrichit la connais-

[1] « Bonum quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse. » *De div. quaest.* qu. 35, n. 1, t. 40, col. 24.

[2] « Amor appetitus quidam est. » *Ibid.* n. 2.

[3] « Nihil enim aliud est amare, quam propter seipsam rem aliquam appetere » *Ibid.* n. 1, col. 23.

[4] « Non autem fruitur si non amat. » *Ibid.* col. 24.

[5] « Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te qui veritas es, Deus illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus. » *Confes.* l. 10, c. 23, n. 33, t. 32, col. 793. Cf. *sermo* 150, n. 10, t. 38, col. 813. *De moribus Ecclesiae* c. 11, nn. 18-19, t. 32, col. 1319.

[6] « Si ergo potueris illis detractis per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaberis. » *De Trinitate* l. 8, c. 3, n. 5, t. 42, col. 950.

sance [1]. L'intellectualisme de saint Augustin, pour être lui-même, devait se pénétrer jusqu'aux moelles d'un courant d'amour.

Et comme les tentatives de s'en tenir aux créatures témoignaient, par les désillusions où elles sombrent, de la transcendance de notre vrai bien, ainsi nos essais de contemplation, si imparfaits qu'ils puissent être en cette vie, manifestent, par la joie paisible et profonde dont ils nous inondent, que la destinée de l'homme consiste dans la connaissance amoureuse de Dieu [2]. Dans ces moments privilégiés, si quelque inquiétude persiste, ce n'est plus la disproportion entre notre vouloir foncier et ce qui lui est offert qui nous fait souffrir, c'est l'impuissance de ce vouloir à se fixer à son bien véritable qui nous afflige : « Dans aucune de ces choses, que je parcours à votre lumière, je ne trouve un lieu de repos pour mon âme, si ce n'est en vous ; en vous ma dispersion se recueille, et de vous plus rien de mien n'échappe. Et quelquefois, vous me faites entrer dans un état intérieur fort extraordinaire, et goûter je ne sais quelle douceur, qui si elle se consomme en moi, sera je ne sais quoi qui ne sera pas la vie présente [3]. »

Art. II. — La moralité.

§ 1. — La loi.

Nous voulons être heureux. Le bonheur c'est de voir et d'aimer Dieu. Vers ce but est tendue notre activité instinctive ; mais elle peut s'égarer. Notre activité consciente et avertie doit prendre explicitement pour règle de tendre à posséder Dieu. C'est une loi naturelle, nécessaire. Est-ce une loi morale ? L'eudémonisme de saint Augustin, s'il

[1] *De div. quest. LXXXIII* quaest. 35, n. 1, t. 40, col. 24. Cf. *De Trinitate* l. 9, c. 10, n. 15, t. 42, col. 969.

[2] « Justitiae suavitatem, et internum ejus gaudium. » *De div. quaest.* quest. 82, n. 1, t. 40, col. 98.

[3] *Confes.* l. 10, c. 40, n. 65, t. 32, col. 807. — Nous empruntons la traduction de la dernière phrase au P. Grou, *Morale tirée des Confessions de saint Augustin* 2e éd., Paris, 1863, p. 482.

s'arrêtait là, expliquerait bien que la conversion volontaire vers les créatures, déviation de la loi constatée, est une folie et le pire malheur ; montrerait-il qu'elle est une faute, un péché, un crime ? Tout un aspect de l'éthique, qui est l'essentiel, et qui s'exprime par les mots d'obligation morale, de bien et de mal, de mérite et de démérite, de vertu et de vice, n'aurait-il pas échappé sinon à l'observation, du moins au système de ce grand docteur en matière morale ? Aussi bien espérons-nous montrer que saint Augustin a pénétré son eudémonisme d'une signification proprement morale et qu'il a prétendu unifier, grâce à sa conception de Dieu comme Vérité première, le point de vue du devoir et celui du souverain bien, la forme et la fin de la moralité.

D'un mot qui éclairera notre exposition, la Vérité immuable et vivante est à la fois, en une unité indivisible, la loi morale elle-même et le Bien qui rassasie notre nature ; c'est pourquoi : adhérer au Dieu béatifiant, c'est identiquement adhérer à la loi.

La loi morale, c'est Dieu. — Aimer Dieu c'est la voie ou la perfection du bonheur ; mais c'est aussi un commandement. Saint Augustin passe sans transition de l'un à l'autre de ces deux points de vue [1]. D'ordinaire, il emploie, en se référant à la déclaration du Christ, les termes du premier et du plus grand commandement, qui contient la loi et les prophètes. Mais c'est là une de ces données de foi qu'il a conscience de comprendre [2]. Que notre activité soit soumise à une norme obligatoire, à une loi proprement dite, c'est là une affirmation directement évidente : dans le dialogue du *De libero arbitrio*, Evodius le reconnaît : il faut s'adonner à la sagesse, il faut vivre selon la justice : cela ne souffre pas la discussion [3]. Au premier livre du même

[1] Par exemple, *De moribus Ecclesiae* c. 11, n. 18, t. 32, col. 1319. — *De div. quaest. LXXXIII* qu. 35, n. 2, t. 40, col. 24. *Epist.* 155 (en 414) c. 4, n. 15, t. 33, col. 672.

[2] « Gradatim enim se (anima), et ad mores vitamque optimam non jam sola fide, sed certa ratione perducit. » *De ordine* l. 2, c. 19, n. 50, t. 32, col. 1018.

[3] « Studendum esse sapientiae... juste esse vivendum... » *De lib. arbit.* c. 10, n. 28, t. 32, col. 1256.

ouvrage, ce fait avait été exprimé avec les termes qui traduisent l'aspect proprement moral : loi, obligation, mérite, bons et méchants, justice : « Eh quoi ? cette *loi* qu'on appelle la raison suprême, à qui il *faut* toujours obéir, et selon laquelle les *méchants méritent* une vie malheureuse et les *bons* la vie heureuse, selon laquelle encore la loi que nous avons appelée temporelle est *justement* portée, *justement* modifiée, peut-elle ne point apparaître immuable et éternelle à quiconque possède l'intelligence [1] ? » Et quelques lignes plus loin cette loi est définie : « celle de par laquelle il est juste que toutes choses soient parfaitement ordonnées [2]. » Soumettre son action à cette loi d'ordre, s'ordonner, voilà la vertu [3] ; c'est vouloir, aimer ce qui doit l'être [4]. Or, que nous commande cette loi, et comment veut-elle que nous soyons ordonnés ? Le reste du même livre nous l'apprend. Pour l'instant, allons à la conclusion. Faire mal, c'est-à-dire désobéir à la loi, « c'est négliger les choses éternelles, dont l'âme jouit par elle-même, qu'elle perçoit par elle-même, et que rien ne peut enlever à son amour, pour s'adonner, comme à de grands et à d'admirables biens, aux choses temporelles qui sont senties par le corps, partie très inférieure de l'homme, et dont la possession n'est jamais assurée [5]. » En résumé, la loi nous impose de chercher notre bonheur véritable [6].

Or qu'est-ce au fond que ce commandement ? Notre raison le connaît et le promulgue. Mais, contingente comme elle est, ce n'est point en elle que peut trouver sa source l'immuable et l'éternelle loi. Imprimée en nous [7], la loi demeure en Dieu, fixe et immobile. Elle est Dieu lui-même. En effet, l'ordre des natures, dont la loi demande le respect,

[1] *Ibid.* l. 1, c. 6, n. 15, col. 1229.
[2] « Ea est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. »
[3] « Omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur. » *De div. quaest. LXXXIII* q. 30, n. 1, t. 40, col. 19.
[4] *Ibid.* qu. 35, n. 2, t. 40, col. 24.
[5] *De lib. arbit.* l. 1, c. 16, n. 34, t. 32, col. 1240.
[6] Voir pour le même sens *Contra Faustum* l. 22, c. 27, t. 42, col. 418.
[7] « ... quae impressa nobis est. » *De lib. arbit.* l. 1, c. 6, n. 15, t. 32, col. 1229. — « In sapientes animas quasi transcribitur. » — *De Ordine* l. 2, c. 8, n. 25, t. 32, col. 1006.

vit éternellement dans la Vérité immuable, dans le Verbe, comme ces natures mêmes. Ne pas vouloir cet ordre équivaudrait pour Dieu à ne pas se vouloir lui-même. Si des natures sont créées, la volonté suprême, amoureuse de l'ordre des essences, imprimera aux choses irrationnelles un mouvement naturel qui les mènera à leur destination et concourra à l'harmonie universelle ; elle se manifestera aux agents libres pour qu'ils règlent sur elle leur action. « La loi éternelle, c'est la raison divine ou la volonté de Dieu, ordonnant le respect de l'ordre naturel, et défendant de le troubler [1]. » De même qu'en Dieu la raison est pratique par elle-même [2], en ce sens qu'elle aime l'ordre qui la constitue, et qu'elle en exige le respect, ainsi la raison humaine, participation de la raison divine, est à son tour pratique par elle-même, en ce sens que l'ordre qu'elle perçoit, elle le présente comme devant être réalisé ; elle prend parti pour lui ; elle le proclame encore inviolable, quand l'homme, qui n'est pas tout raison, a fait choix de le violer.

Selon l'ordre naturel, dans l'homme, la raison l'emporte en dignité sur les autres facultés, et le plus noble exercice de la raison est la contemplation [3]. Mais Dieu étant l'objet de la contemplation, il faut dire que l'ordre de la raison consiste à contempler l'ordre même qui exige qu'elle contemple [4]. Ainsi l'identité du bonheur et de la vertu éclate : contempler, c'est le bonheur; mais ce bonheur est identiquement connaissance, amour, assimilation de la loi, soumission à la loi [5]. Refuser le bonheur, ce serait refuser

[1] *Contra Faustum* l. 22, c. 27, t. 42, col. 418 : « Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. »

[2] S. Augustin dit « ratio vel voluntas. »

[3] *Contra Faustum* l. 22, c. 27, t. 42, col. 418. — *De lib. arbit.* l. 1, c. 6, n. 15, t. 32, col. 1229.

[4] En termes concrets : « Præmium custoditi mandati hujus, ipse mandator. » *Enarrat. in ps.* 118, *sermo* 22, n. 2 in fine, t. 37, col. 1563.

[5] « Omnis sapientiae disciplina, quae ad homines erudiendos pertinet, est Creatorem creaturamque dignoscere et illum colere dominantem, istam subjectam fateri. » *De div. quaest. LXXXIII* qu. 81, n. 1, t. 40, col. 96. — On voit comment l'humilité se trouve naturellement à la base de l'ascétisme de saint Augustin.

d'aimer la loi. Rejeter le bonheur par amour de la loi, ce serait ne pas s'entendre soi-même.

Parvenu à la contemplation, on se commande à soi-même ce qu'ordonne le Dieu contemplé [1]. Si connaître la loi, c'est le bonheur, nous savons qu'il faut l'aimer pour la connaître — et si l'on aime sa contemplation, on aime la loi qui l'impose [2]. Cela est répété tout le long des trente-deux sermons qui commentent le psaume 118, sur l'amour de la loi.

§ 2. — La vertu.

Aussi saint Augustin considère-t-il la possession de Dieu comme l'exercice de la vertu parfaite et l'achèvement de la moralité. « Là (au ciel), il n'existera plus qu'une vertu, et ce sera *même chose que la vertu et la récompense de la vertu*, et cette chose, quelqu'un qui en était amoureux, l'exprime ainsi dans les saintes Paroles : *Pour moi, mon bien est d'adhérer à Dieu* [3]. » Ce sera le rassasiement indiciblement suave de notre faim de sainteté [4]. Adhérer à Dieu par l'amoureuse vision, voilà la vertu véritable qui rend superflues toutes les autres, ou, si l'on préfère, qui les contient toutes éminemment [5]. Elle est la sagesse puisqu'elle est l'arrivée au sommet de notre bien ; elle est la prudence par la circonspection infaillible de son amour ; elle est la force, par la fermeté de son adhérence à Dieu ; enfin, elle est la justice parce qu'elle est le triomphe de l'ordre [6].

[1] « Et sancti ac sublimes Angeli habent contemplationem et actionem suam ; id enim sibi agendum imperant, quod ille quem contemplantur jubet, cujus aeterno imperio liberaliter quia suaviter serviunt. » *Contra Faustum* l. 22, c. 27, t. 42, col. 419.

[2] « Unde quippe fieri potest ut diligatur quod Deus jubet diligi, et ipsa jussio non diligatur ? » *Enarrat. in ps.* 118, *sermo* 22, n. 1, t. 37, col. 1562.

[3] *Epist.* 155 (en 414), c. 3, n. 12, t. 33, col. 671.

[4] « Habentes in conscientia bona spem repositam in cœlis immortalitatis et incorruptionis, et ipsius perficiendae justitiae usque ad quamdam ineffabiliter suavissimam saturitatem, quam in ista peregrinatione oportet esuriri ac sitiri, quamdiu per fidem ambulamus, non per speciem. »

Item. *De civit. Dei* l. 19, c. 10, t. 41, col. 636 : « Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consumentem non habent finem. »

[5] *De Trinitate* l. 14, c. 9, t. 42, col. 1046.

[6] *Epist.* 155, c. 3, n. 12, t. 33, col. 671.

On peut cependant distinguer le point de vue formel de la vertu. La vertu consistant à aimer ce qui doit être aimé, la vertu qui subsiste au ciel, c'est la charité. En un certain sens, elle garde le primat, même sur le bonheur, puisqu'elle ne nous fait vouloir notre bonheur qu'en nous faisant vouloir Dieu plus que nous-mêmes : ce qui est premier est de vouloir Dieu comme le Bien suprême, que jamais on n'abaissera au rôle de moyen. L'âme humaine doit, non pas se posséder elle-même, s'arrêter à elle-même, s'aimer elle-même, rapporter Dieu à elle-même, mais utiliser ce qu'elle est pour tendre et parvenir au delà d'elle-même, à la possession et à l'amour de Dieu. De Dieu seul on *jouit* pour lui-même ; on *utilise* tout le reste, et soi-même, en vue de jouir de Dieu [1]. Mais il se fait qu'un tel amour de Dieu est le véritable amour de soi-même : saint Augustin l'affirme explicitement, et il l'explique. « Celui qui sait s'aimer lui-même, est celui qui aime Dieu [2]. » — « Quiconque aime Dieu, et non lui-même, celui-là s'aime [3]. » L'explication qu'il en donne dans ces passages mêmes, et souvent ailleurs [4], est résumée dans cette formule : « Il n'y a à faire l'homme heureux que celui qui a fait l'homme [5]. » Si l'homme avait fait sa propre nature, la fin de sa nature serait en lui ; s'il était la Vérité, en s'aimant lui-même, il aimerait la Vérité, mais n'étant pas la Vérité, s'il s'aimait lui-même, il n'aimerait pas la Vérité. N'adhérant pas à la

[1] *De div. quaest. LXXXIII* q. 30, t. 40, col. 26 : « Perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo seipsa ad intelligendum Deum, ut eo fruatur a quo etiam facta est. » Et un peu plus loin : « Nec eo utitur, sed fruitur. Neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est. »

De même : « Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona quibus bene utitur, et quiquid in bono usu bonorum et malorum facit, et seipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et major esse non possit. » *De civit Dei*. l. 19, c. 10, t. 41, col. 636.

Encore : « Nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est » *De doctrina christiana* l. 1, c. 22, n. 21, t. 34, col. 26. La raison en est donnée un peu plus haut (n. 20) : « Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata. »

[2] *De Trinitate* l. 14, c. 14, n. 18, t. 42, col. 1050.

[3] *In Joan. tract.* 123, n. 5, t. 35, col. 1968.

[4] Cf. *epist.* 155, n. 2 — *De civit. Dei* l. 11, c. 25 in fine — *De diversis quaest. LXXXIII* quaest. 30 — *De Trinitate* l. 4, c. 15, etc.

[5] *Epist.* 155, n. 2, t. 33, col. 667.

Vérité, il ne pourrait s'aimer que par illogisme ; tandis qu'en aimant la Vérité, il s'abreuve à la source de son être ; vérité participée, lumière participée, en s'élançant vers la Vérité et la Lumière, il ne quitte ce qu'il est que pour le retrouver porté à l'infini ; en renonçant à vivre de lui, loin d'amoindrir sa vie, il la soutient et l'accroît : il ne fait que l'approcher de son foyer. De l'image qu'il est, si imparfaite mais déjà sublime, il ne retient qu'une excitation naturelle à saturer ses yeux du Modèle [1]. C'est sa parenté avec la Vérité qui concilie les deux nécessités, l'une naturelle, l'autre morale : s'aimer soi-même et aimer Dieu plus que soi ; tout rapporter au bonheur et n'agir que par vertu. La béatitude et la sainteté, de concepts distincts, coïncident, en fait, non par décret arbitraire, mais de soi, l'une ne pouvant se définir pleinement sans englober toute la perfection de l'autre [2].

Art. III. — La purification.

La conséquence immédiate de cette doctrine est que les vertus terrestres ne sont que les balbutiements d'un chant meilleur. Elles sont des moyens ; leur fonction est de faire atteindre autre chose qu'elles-mêmes [3]. Les considérer

[1] Saint Augustin écrit à propos du péché d'Adam : « Dii enim creati, non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii. Plus autem appetendo minus est : qui dum sibi sufficere diligit, ab illo qui vere ei sufficit, deficit. Illud itaque malum, quo cum sibi bono placet, tanquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen... » *De civit Dei* l. 14, c. 13, n. 2, t. 41, col. 421-422. Cf. *De vera religione* c. 44, n. 82, t. 34, col. 159.

[2] Il ne restait à saint Thomas, nourri de saint Augustin, qu'à saisir profondément et à transposer dans les formules de son temps les textes augustiniens, pour constituer ses théories de la béatitude et de l'amour. Cette remarque pourrait servir à compléter ce que dit P. Rousselot de la genèse de ces thèses thomistes. (*Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*. Münster, 1908, pp. 23 sqq.)

[3] « Nisi forte virtutes, quas *propter solam beatitudinem* sic amamus, persuadere nobis audent, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus. » *De Trinitate* l. 13, c. 8, n. 11, t. 42, col. 1023.

Supprimez la finalité réelle de nos actes, aucun acte ne peut plus être posé. Celui qui croit agir pour la vertu seule s'illusionne autant que celui qui pense ne chercher qu'un bien terrestre. Ce qui nous meut toujours,

comme un but est une erreur insoutenable, celle d'Epicure et de Zénon. Seule la vertu béatifiante est une fin en soi. Sur terre, aucun sage n'y atteint. Le stoïcien le plus accompli peut se trouver avec sa perfection dans des conjonctures si douloureuses que sa doctrine lui permette de se tuer. Plaisante béatitude que l'on ne peut supporter et dont il faut s'évader par le suicide [1] ! Il y a plus. Coupées de leurs attaches avec le bonheur final, les vertus se transforment en vices ; c'est pur orgueil que de poser une fin en soi, une fin de l'homme qui ne soit point Dieu lui-même [2]. Précisément parce qu'il a franchement réalisé à l'infini et identifié avec le vrai Dieu, la beauté, la vérité, la vertu, saint Augustin regarde comme irréelles et impies les divinisations qu'en ont tenté les philosophes.

Toute la morale augustinienne est suspendue à cette doctrine de la vision finale et saturante de la Vérité. La tâche humaine consiste à tendre vers cet idéal, et la manière de s'y prendre, c'est de le réaliser dans la mesure permise ici-bas. On entrevoit dès lors quelle préoccupation orientera l'ascétisme de saint Augustin : l'aptitude à voir Dieu résidant déjà, d'une présence réelle, mais ligotée jusqu'à l'impuissance, dans notre intelligence, il ne peut être question que de délier, de libérer, d'actuer cette aptitude. L'œil intérieur est formé dans notre âme : mais souillé et malade, il ne peut fixer son soleil. L'œuvre nécessaire est une œuvre de purification. Toutefois il faut se souvenir, dès à présent, qu'à cette œuvre l'homme et Dieu coopèrent.

La sagesse, dans ce système, doit naturellement se définir la science, la poursuite et, à son terme, la possession

que nous le voulions ou non, c'est le bien qui spécifie notre volonté, la béatitude. « Ipse justus non vivit ut vult, nisi eo pervenerit ubi mori falli, offendi omnino non possit. » *De civit. Dei*, l. 14, c. 25, t. 41, col. 433. — Cf. *De moribus Ecclesiae* c. 6, n. 9, t. 32, col. 1314-1315 : « Oportet ut aliquid aliud sequatur anima, ut ei virtus possit innasci. »

[1] *Epist.* 155, nn. 2-3, t. 33, col. 667-668.

[2] « Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur : etiam tunc inflatae ac superbae sunt : et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. » *De civit. Dei* l. 9, c. 25, t. 41, col. 656. Item, *epist.* 155, n. 2, t. 33, col. 667.

de la béatitude [1]. La béatitude étant l'amour de Dieu intellectuellement possédé, l'action morale doit tendre à la vision de Dieu. Selon cette idée directrice, saint Augustin va organiser un enseignement moral et expliquer pourquoi certaines formes de vie sont condamnables, pourquoi telles autres sont bonnes.

§ 1. — Ses conditions.

Avant toutes choses, débarrassons cet enseignement de deux problèmes accessoires, liés entre eux, sur la solution desquels la pensée d'Augustin a hésité et varié, au moins dans l'expression. Le terme de la vie morale peut-il être atteint dès cette vie ? Consiste-t-il strictement et nécessairement dans la vision intuitive ?

A. Le terme après la mort.

La sagesse, le bonheur, la contemplation de Dieu, s'achèvent-ils de ce côté de la tombe ? Plus d'une fois, en lisant les ouvrages des six ou sept premières années après la conversion, on incline à croire que saint Augustin l'a d'abord admis : lui-même, au premier livre des *Rétractations*, corrige ou interprète avec soin nombre de phrases de sa jeunesse, qui donnent cette impression. Mais une étude minutieuse des textes fait, pensons-nous, que l'on hésite extrêmement à lui attribuer cette opinion, à quelque période que ce soit. Il est remarquable que saint Augustin n'avoue point l'avoir tenue et que le plus souvent il interprète dans un autre sens les textes qui l'insinuent. Le seul passage qu'il n'excuse aucunement n'est sans doute blâmé que pour inexactitude dans l'expression [2].

[1] « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum ? » *De lib. arbit.* l. 2, c. 9, n. 26, t. 32, col, 1254,

[2] *De beata vita* c. 4, n. 33, t. 32, col. 975. — *Retractat.* l. 1, c. 2, t. 32, col. 588. Saint Augustin remarque d'ailleurs, — « sane » —, qu'au moment où il revoit cet ouvrage, il n'a entre les mains qu'un exemplaire incomplet : peut-être aurait-il invoqué la parole de Monique qui se trouve en effet vers la fin du dialogue (n. 35, in fine) : « Haec est nullo ambigente

Le progrès unique qu'il reconnaisse nettement avoir fait sur ce point est d'avoir mieux vu l'étendue de la concupiscence [1]. Un passage du *De quantitate animæ* nous paraît éclairer beaucoup la question : il contient de la contemplation terrestre une appréciation aussi enthousiaste que les *Dialogues*, et il pose en même temps la restriction que répéteront sans trêve les œuvres d'Augustin évêque : l'union avec la vérité n'est entière qu'après la mort ; auparavant si parfaite qu'on l'imagine, elle reste partielle, « ex parte » : « On trouve dans la contemplation de la vérité en quelque humble part qu'elle soit donnée, une telle volupté, une telle pureté, une telle vérité, une certitude si assurée, que l'on juge n'avoir jamais eu jusque là de vraie connaissance même de ce que l'on croyait le mieux savoir ; et que, pour que l'âme soit libre d'adhérer tout entière à la pleine vérité, ou désire comme le plus grand bien ce qu'auparavant on craignait si fort : la mort par laquelle on s'enfuit et on s'échappe complètement de ce corps [2] ! » C'est à Rome, en 388, que cette phrase fut écrite. Il faut en conclure qu'au moins à partir de cette époque, saint Augustin reporte dans l'autre vie la parfaite béatitude. Or, des livres contemporains ou postérieurs continuent à parler, comme ceux qui précédaient, de bonheur, de perfection, de sagesse, atteints en cette vie [3]. Il y a peut-être un moyen simple de tout concilier. Saint Augustin le suggère lui-même. Il n'a jamais cru pouvoir obtenir sur terre le plus grand bonheur dont l'homme soit capable ; mais, aux débuts de sa conversion surtout, il considérait volontiers le très grand bonheur que

beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perduci, solida fide, alacri spe, flagrante charitate praesumendum est. » Il est difficile de croire que Monique néo-platonise, et qu'elle ne parle pas d'une vision de la Trinité, obtenue au delà du tombeau.

[1] *Retract.* l. 1, c. 23, t. 32, col. 620.

[2] *De quantitate animae* c. 33, n. 76, t. 32, col. 1077.

[3] 1° Antérieurs : *De beata vita* c. 4, n. 33, t. 32, col. 975. — *Solil.* l. 2, c. 7, n. 14, t. 32, col. 877, — *Contra Academicos* c. 9, n. 20, l. 2, t. 32, c. 944

2° Postérieurs : *De moribus Ecclesiae*, c. 5, n. 47, c. 27, n. 53, c. 30, n. 64, — *De utilitate credendi* (de 391) c. 11, n. 25, t. 42, col. 82-83. — *De sermone Domini* l. 1, c. 4, n. 12, t. 34, col. 1225.

procure à ceux qui sont bien disposés, l'exercice de la contemplation. Il en parlera sans doute toujours avec éloge, avec transports même [1]. Mais ayant approfondi davantage l'indéracinable pouvoir de la concupiscence, et aussi l'imperfection et la brièveté des plus délicieuses intellections d'ici-bas, il aspirera plus uniquement au terme dernier, celui de l'au-delà [2].

De même, son estime si grande pour les jouissances du contemplatif dès ici-bas suggère que saint Augustin ne visait pas, nécessairement et exclusivement, dans son effort moral, ce qu'un théologien d'aujourd'hui entendrait par vision intuitive. Il se serait accommodé par exemple, de la prolongation sans fin de la minute d'extase connue à Ostie [3] ; or, il n'a certes jamais prétendu avoir alors goûté rien de semblable à la vision qu'il attribue comme un privilège insigne à quelques amis de Dieu, tels que Moïse et saint Paul [4]. Par suite il ne faut chercher dans ses préoccupations du début, que la réponse à cette question générale : comment doit vivre l'homme, étant donnée sa fin, qui est le bonheur dans une connaissance très parfaite de Dieu ?

B. L'aide divine.

Une question encore doit être résolue, qui intéresse l'intelligence exacte de l'ascétisme augustinien. Catéchumène ou récemment baptisé, saint Augustin, — ainsi que Plotin, peut-être, — ne concevait-il pas la discipline

[1] *Confes.* l. 10, c. 40, n. 65, t. 32, col. 807. — Descartes écrivait : « ... comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie. » 3me *méditation*, fin. Ed. Tannery, t. 9, pp. 41-42. — Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, l. 10, c. 7.

[2] Harnack, — *Dogm. geschicht.* t. 3, p. 90, note 2, — et C. van Endert, — *Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit.* p. 158, note —, admettent sur ce point une transformation radicale de la pensée d'Augustin. Ils ne nous semblent pas avoir perçu les nuances des textes.

[3] « ... ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum... » *Confes.* l. 9, c. 10, n. 25, t. 32, col. 774.

[4] Cf. notre chapitre précédent, pp. 189-192.

morale comme une ascension méthodique d'une série d'états définis, de plus en plus parfaits, opérée à coup sûr par la seule habileté et la seule énergie d'une âme bien douée ? L'expérience de sa propre conversion, sans doute, lui interdit cette confiance dans l'effort humain. Les déclarations les plus nettes des premiers *Dialogues* attestent, en effet, qu'avant toutes choses, il comptait pour saisir la Vérité, sur une manifestation miséricordieuse de la Vérité elle-même. Aux poursuites humaines, la vérité se dérobe comme un Protée insaisissable, à moins que la divinité ne la révèle [1]. Les prières, les supplications, les larmes d'Augustin, si fréquemment rappelées, n'auraient guère eu de sens, s'il n'avait cru nécessaire, pour l'œuvre qu'il poursuivait, le secours de Dieu [2]. Dès là, en effet, que l'on regarde Dieu comme autre que soi-même, comment prétendre s'emparer de lui, par l'intelligence, sans son assentiment et sa collaboration ? Ce point est capital. Il fait que l'essentiel consiste à se rendre Dieu propice [3]. Le rôle de l'intelligence en ce monde passe dès lors au second plan. La foi pourra le suppléer sur un vaste terrain. La bonne volonté, les bons désirs, les soupirs du cœur, l'amour de Dieu, en un mot, voilà ce qui importe. Le philosophe de la vérité devient le docteur de la charité .La perfection n'est plus réservée aux rares sages des écoles spéculatives : elle est à la portée de toute âme docile. A Cassiciacum, Monique, qui s'occupe du ménage, est présentée comme plus voisine du but que le docte Augustin [4].

§ 2. — Sa nature.

A. Point de vue de l'intelligence.

Il reste néanmoins très utile de considérer d'abord la purification dans son rapport avec l'intelligence : avec la

[1] « Nisi indice alicujusmodi numine. » *Contra Academicos* l. 3, c. 5, n. 11, t. 32, col. 940.

[2] Vg. la fin du *De ordine*, le début des *Solilogues* etc. Sur ce point, le *De quantitate animae* parle une fois aussi nettement que les *Confessions*. *De quant. an.* c. 28, n. 55, t. 32, col. 1060.

[3] *De beata vita* c. 3, nn. 20-21, t. 32, col. 969-970.

[4] A la fin du 1er livre du *De ordine* c. 11, n. 32, t. 32, col. 994.

foi, ce rapport restera le même, puisque la foi, comme l'intelligence, est une lumière. Et comme l'amour ne va jamais sans la connaissance, soit de claire vision, soit de ferme foi, la théorie morale doit juger avant tout les attitudes intellectuelles de l'âme. Le jugement est aisé. Il s'éclaire à ce principe que le suprême intelligible étant notre bien, notre esprit y adhère dans la mesure exacte où il se détache de tout le sensible et des intelligibles inférieurs. C'est qu'une force immanente à l'esprit, — s'il s'agit de comprendre —, ou appliquée à l'esprit, — s'il s'agit de croire —, le meut en avant de ce qu'il dépasse et lui fait atteindre toujours plus que ce qu'il abandonne. Dieu se montre à mesure qu'on s'efforce de le voir. Ainsi, le détachement ne vise point au vide du nirvâna, mais au rassasiement plénier par le divin [1].

A son éveil, notre pensée est enveloppée dans le sensible comme un diamant dans sa gangue ; la flamme de notre œil intérieur est voilée par les images, comme celle de l'or par la boue. Le dégagement du sensible et des images, c'est la purification [2]. Mais pour en avoir la notion complète, il ne faut pas considérer la pensée séparée du vouloir. C'est la volonté qui maintient la vue fixée en bas ou qui la porte vers les sommets ; c'est la volonté qui s'éprend de la beauté sensible ou qui s'attache à la beauté divine. La purification n'est point une froide ascension dialectique ; elle est la lutte de deux amours opposés, la victoire progressive de la charité sur les passions (*cupiditas*). Comme notre être se fortifie et s'accroît par l'assimilation intellectuelle et l'adhésion affective à Dieu [3], il s'affaiblit et déchoit en se laissant fasciner par les degrés inférieurs. L'âme moule son être, en quelque sorte, aux proportions de ce qu'elle contemple et de ce qu'elle aime. L'homme vaut comme sa pensée et comme son amour.

Saint Augustin a souvent enseigné la purification. Or,

[1] « Purgandae... vitae... instandum, ut... exoneratus animus naturali vigore in aeterna se attolleret. » *De Civitate Dei* l. 8, c. 3, t. 41, col. 227.

[2] Cf. Plotin. *Ennéade IV* l. 7, c. 10.

[3] « Incipit configurari veritati. » *De doctrina christiana* l. 1, c. 20, n. 19, t. 34, col. 26.

qu'il décrive la perte que fait l'âme en voulant gagner le sensible, ou qu'il analyse les mobiles qui poussent l'âme à cette conquête illusoire, ou qu'il indique les remèdes qui la guériraient, ou enfin qu'il fixe l'ordre à maintenir, toujours c'est sa conception de Dieu comme Vérité, et du monde, comme image de la Vérité, qui l'inspire et qui l'éclaire.

B. La déchéance par le sensible.

Le sensible comprend, au concret : les sensations, les jouissances esthétiques, les images. On ne compte pas les objets sensibles en eux-mêmes : nous ne pouvons les posséder en effet que dans nos sensations. Quel tort nous faisons-nous en nous absorbant dans ces degrés d'être ? Il est assuré d'abord que nous n'y trouverons aucunement ce que nous cherchons. Notre vouloir véritable, celui qu'il faut satisfaire pour être heureux, est en quête d'unité, de paix, de vérité. Le sensible ne nous offre que multiplicité, inquiétude, mensonge.

Multiplicité. De même que dans un cercle, si vaste soit-il, il n'y a qu'un point, le centre, qui unifie tous les autres, de même il n'y a que Dieu qui soit principe d'unité, d'ordre et de beauté. Les corps sont extrêmement éloignés de ce principe. Si, au lieu de remonter le rayon jusqu'au centre, on le suit vers la périphérie, on se rend avide de l'indigence même, en recherchant la multitude [1]. On ne rencontre en effet que la dispersion dans l'espace et l'écoulement dans le temps [2], le changement, l'instabilité, la course au néant [3]. L'âme entraînée par le poids du plaisir suit cette mobilité, elle revêt la forme de ce siècle, elle devient agitée et inquiéte. Car elle n'est point seulement passive dans la

[1] « Idcircoque illam (pulchritudinem) videre non licet animae quae in multa procedit, sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. » *De ordine* l. 1, c. 2, n. 3, t. 32, col. 979.

[2] « Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus et relinquunt in anima turbas phantasmatum quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. » *De vera religione* c. 35, n. 65, t. 34, col. 151.

[3] « Festinant ut non sint. » *Confes.* l. 4, c. 10, n. 15, t. 32, col. 899.

jouissance sensible. La sensation, telle que nous l'avons définie [1], est la conscience d'une action de l'âme dans le corps, une adaptation de l'âme aux mouvements du corps. La mémoire est aussi constituée, en grande partie, par l'activité de l'âme. En détournant de Dieu son attention pour s'absorber dans la production et la jouissance de ces rythmes inférieurs, l'âme imite le corps autant qu'il est en elle ; c'est la déchéance [2].

Et c'est l'inquiétude. Si l'âme s'obstine dans sa perversion, elle ne peut qu'accroître sa misère : la faim de l'éternel ne peut être apaisée par une nourriture terrestre [3]. Les appétits charnels se font impétueux, une longue habitude les exaspère, ils envahissent l'imagination et l'emplissent de souvenirs tumultueux. Quand l'âme voudra se convertir, elle sentira l'horrible poids de ses chaînes [4]. On pourrait citer, pour commenter cette pensée, une grande partie des *Confessions*.

Une manière tout augustinienne d'exprimer les mêmes idées consiste à décrire le sensible comme le domaine du mensonge. Les choses sensibles nous trompent : elles nous tirent à elles par leur beauté et une apparente solidité, tandis que la Beauté et l'Éternité pour lesquelles nous sommes faits ne sont point en elles. A ce mensonge du sensible, les images et les souvenirs, que la fréquentation des corps engendre par foules, ajoutent celui de n'être que de pures représentations et de n'avoir pas plus de réalité que les fantômes de nos rêves [5]. Et cette façon de parler,

[1] Cf. chap. 4, pp. 170-174.

[2] « Neglecto autem Domino intenta in servum carnali qua ducitur concupiscentia, sentit motus suos, quos illi exhibet, et minus est. » *De musica* c. 5, n. 13, t. 32, col. 1170. Cf. *De vera religione* c. 11, n. 22, t. 34, col. 132.

[3] « Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur exoptans. » *De vera religione* c. 35, n. 65, t. 34, col. 151.

[4] « Convertenti se autem ad Dominum, major cura oritur, ne avertatur ; donec carnalium negotiorum requiescat impetus, effrenatus consuetudine diuturna, et tumultuosis recordationibus conversioni ejus sese inserens. » *De musica* l. 6, c. 5, n. 14, t. 32, col. 1170.

[5] « Corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari. » *De vera religione* c. 36, n. 66, t. 34, col. 151. Cf. *ibid.* c. 23.

qui n'est point métaphorique, fait bien saisir le désordre d'une vie humaine immergée dans les affections et les représentations sensibles. Alors que la dignité de l'âme demande qu'elle s'élève au-dessus d'elle-même et que, étant capable d'entrer en possession de la Vérité immuable, elle accroisse par ce divin contact, la consistance et la perfection de son être, la voilà qui descend jusqu'aux plus infimes degrés de l'être, jusqu'aux plus imparfaites participations de cette Vérité, s'essayant à réduire sa nature aux proportions des plus insaisissables réalités. Cette condamnation atteint les jouissances artistiques elles-mêmes, quand on prétend les goûter sans les dépasser. Elles empêchent de se complaire dans la Sagesse souveraine qui est l'Art suprême, et le premier Modèle [1].

C. L'attirance du sensible.

Ce n'est point une nécessité brutale qui nous pousse parmi les corps : nous nous plaisons en eux, nous leur donnons notre cœur [2]. Par quelles pentes charmeuses nous laissons-nous solliciter à descendre ? Dès 390, saint Augustin en discernait trois : la volupté, la curiosité, l'orgueil [3]. Ce sont les mauvaises inclinations fondamentales, les trois cupidités ; on les retrouve au livre XII du *De Trinitate* [4]. Or, si nous recherchons d'où vient leur attrait, nous le découvrirons encore dans l'imitation, qui est en elles, de la Vérité : « Qu'on cherche ce qui retient, dans la volupté du corps, on ne trouvera rien d'autre qu'une convenance harmonieuse [5] » dérivée de la suprême harmonie. Le plaisir de la curiosité, qu'est-ce sinon la joie de connaître ? C'est un amour du vrai, qui s'égare. Les tours d'un prestidigita-

[1] « Nec ideo tamen pro magno habendi sunt qui talia opera fabricant aut diligunt ; quia minoribus rebus intenta anima, quas per corpus corporaliter facit, minus inhaeret ipsi summae sapientiae, unde istas potentias habet. » *De div. quaest. LXXXIII quaest.* 78, t. 40, col. 90.

[2] *De musica* l. 6, c. 11, n. 29, t. 32, col. 1179.

[3] *De vera religione* cc. 38-42.

[4] c. 9, n. 14, t. 42, col. 1006.

[5] *De vera religione* c. 39, n. 72, t. 34, col. 154.

teur nous ravissent : dans ses tromperies, c'est une vérité, une science que nous aimons, celle de duper [1]. A plus forte raison, l'étude de l'immense univers corporel imite-t-elle la connaissance véritable [2]. Quant à l'orgueil « quel désir le fait rechercher par l'homme, sinon celui d'être seul, autant que possible, à tout dominer : imitation perverse du Dieu tout puissant [3] ? » Et ce désir fait qu'on se plonge dans les choses du temps.

Il faut creuser plus profondément encore pour mettre à nu le principe de nos déchéances. On dévie de l'amour de Dieu vers l'amour déréglé du sensible par un amour intermédiaire, l'amour déréglé de soi. Image et participation de Dieu, l'homme sort de l'ordre s'il ne s'aime plus comme tel. Rien d'indépendant n'est en lui. Imiter Dieu, c'est son bien, mais il doit le considérer comme un don et le maintenir dans sa relation au donateur. Couper ce lien, aimer son propre pouvoir en propriétaire suprême, et vouloir en jouir pour lui-même, c'est le premier orgueil et l'origine du péché [4]. Les trois concupiscences, imitations déréglées de la divinité, ne sont que des déterminations diverses de cette perversité initiale. Elles en sont aussi le châtiment. L'homme, tournant le dos à son vrai bien, le cherche là où il ne peut être : il ne le veut plus au-dessus de lui ; il ne le trouve point en lui-même ; il le poursuit au-dessous de lui. Le voilà justement enfoncé dans la vanité sensible.

§ 3. — Le salut.

A. La bonne volonté.

Or, au contact du sensible, il se souille. L'idée de souillure, qu'il importe d'analyser, pour mieux préciser celle de purification, contient deux points de vue : elle exprime la dégradation d'être quiaffe cte l'âme descendue, autant qu'il se

[1] *Ibid.* c. 49, n. 94, col. 164.
[2] *De moribus Ecclesiae.* c. 21, n. 38, t. 32, col. 1327-1328. *De Trinitate* l. 12, c. 12, n. 17, t. 42, col. 1007.
[3] *De vera religione* c. 45, n. 83, t. 34, col. 160.
[4] *De Trinitate* l. 12, c. 11, n. 16, t. 42, col. 1006. — Cf. cc. 8-10.

peut, au niveau des corps ; et elle signifie l'impuissance survenue à l'âme de penser l'intelligible. Nous avons étudié le premier aspect. Le second en dépend immédiatement. D'abord, l'activité de l'âme est absorbée tout entière par son attention aux sensations et aux images. L'âme est distraite pour tout le reste ; elle n'y songe pas ; elle est devenue comme semblable aux animaux [1]. Si, incapable d'éteindre en elle toute lueur de raison et tout souci de Dieu, elle cherche les principes des choses, elle les conçoit corporels et il n'est rien dans l'univers matériel à quoi elle ne puisse prostituer ses adorations [2]. C'est l'état dans lequel languit si longtemps Augustin manichéen. Que si enfin, instruite par une autorité, elle s'essaie à concevoir le monde intelligible, elle ne peut y réussir. La foule agitée de ses phantasmes l'occupe tout entière, et obstrue toute autre vision. Et si elle parvient à percevoir quelque objet spirituel, il faut qu'elle revienne aussitôt à ses images pour reposer sa vue [3]. Ainsi des yeux malades ne peuvent supporter une bonne lumière. Ils aiment l'obscurité, les demi-jours. Mais plus ils y demeurent, plus leur état empire.

Saint Augustin a insisté toujours sur ces pensées, et tout particulièrement dans les *Confessions* et dans ses *Sermons*. Si on veut le bien entendre, il faut se rappeler qu'il ne s'agit pas, dans ce passage de la représentation sensible à la conception de l'intelligible, du seul progrès spéculatif de l'esprit, mais d'un changement de conviction qui entraîne tout l'être. Il est aisé à chacun, en quelque état moral qu'il se trouve, de découvrir un sens aux termes d'esprit, d'immuable, d'intelligible. Le difficile est d'attribuer une existence réelle à l'objet de ces concepts. C'est bien la doctrine de saint Augustin qu'il y faut une préparation. Aussi haut que l'on remonte dans la série de ses écrits, on

[1] *Ibid.* col. 1006-7.

[2] « Ut ei nec divinum aliquid nisi tale videatur. » *Ibid.* col. 1006. — Cf. *De vera religione* c. 37, n. 68, t. 34, col. 152.

[3] « Sed umbra dum amatur, languidiorem facit oculum animi, et invalidiorem ad perferendum conspectum tuum. » *De lib. arbit.* l. 2, c. 16, n. 43, t. 32, col. 1264.

rencontre cette conviction exprimée ou rappelée presque à chaque page, que la capacité actuelle de comprendre est en fonction des dispositions morales. Cela comprend deux points :

1° L'intelligence qui s'est gâtée par des habitudes de pensée matérialiste, est impuissante, selon le degré de sa maladie, à percevoir tel degré supérieur de vérité. Lui proposer ce degré supérieur, c'est perdre le temps et c'est profaner la vérité. Aussi dans les *Dialogues*, un certain ésotérisme est-il recommandé [1]. Il y a un ordre à suivre dans l'enseignement. Il ne suffit pas de chercher Dieu, il faut le faire avec méthode [2]. Les yeux malades souffrent de s'ouvrir à une trop vive lumière, et si on les y force, ils se soulagent aussitôt en se plongeant dans une plus grande obscurité. L'infirme aime ses ténèbres, il s'y emprisonne volontairement, et il devient de plus en plus incapable de voir le jour. Le soleil spirituel ne se lève que sur les bons [3]. L'orgueil, l'obstination, l'entêtement détournent de la vérité, car ces vices nous lient aux degrés inférieurs. « Je puis persuader, si je n'ai pas affaire à un esprit entêté, dit saint Augustin [4] »

[1] S. Augustin dit de Zénon : « Nec talem visum cui platonica illa velut sacrosancta decreta facile prodi committique deberent, priusquam dedicisset ea, quae in illam scholam ab aliis accepta detulerat. » *Contra Acad.* l. 3, c. 17, n. 38, t. 32, col. 954. Il semble bien approuver ce traitement.

[2] « Hic ego cum omnes cernerem studiosissime, ac pro suis quemque viribus Deum quaerere, sed ipsum de quo agebamus ordinem non tenere, quo ad illius ineffabilis majestatis intelligentiam pervenitur. » *De ordine* l. 2, c. 7, n. 24, t. 32, col. 1006.

[3] « Ut ille sol spiritualis non oriatur, nisi bonis et sanctis. » *De sermone Domini in monte* l. 1, c. 23, n. 79, t. 32, col. 1269.

[4] *De utilitate credendi* c. 5, n. 12, t. 34, col. 74 : « ... persuadere tamen facile possum, si mihi aequus et minime pertinax animus adhibeatur. »

Peu de pensées sont aussi fréquemment exprimées par saint Augustin que celle de la nécessité de la bonne volonté pour percevoir la vérité. Citons du moins quelques textes :

Contra Academicos l. 2, c. 3, n. 8, t. 32, col. 923 : « Nam ipsum verum non videbis nisi in philosophiam totus intraveris. »

De magistro c. 11, n. 38, t. 32, col. 1216 : « Sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. »

De utilitate credendi c. 6, n. 13, t. 42, col. 74 : « Agendum enim tecum prius est, ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames. »

De sermone Domini in monte l. 2, c. 20, n. 69, t. 34, col. 1300 : « Neque

2° Mais n'y a-t-il aucun remède ? Aucun, aussi longtemps que la volonté ne se change pas et qu'elle aime son mal. Mais la volonté a le pouvoir de se changer elle-même. Qu'elle abandonne son amour du sensible, son orgueil, ses faux points d'honneur. Autant la volonté perverse est cause d'aveuglement autant la bonne volonté est pourvoyeuse de lumière [1]. C'est pourquoi, il faut prier celui qui peut nous faire vouloir notre bien. La piété est l'atmosphère qui convient au progrès intellectuel [2]. Et toute recherche qu'inspire une bonne volonté est déjà une prière [3] La volonté transformée, au moins jusqu'à un certain point, transforme peu à peu l'intelligence. Comment s'y prend-elle ? Et d'abord, si nous considérons l'âme descendue aux plus bas degrés, rencontrera-t-elle, au sein de la mobilité, un point solide où s'appuyer pour rebondir ? Sans nul doute ; et rien de plus conséquent avec le système. Si le mal suppose un bien qu'il gâte ; si l'acte le plus déréglé, si la tendance la plus perverse contiennent et déforment un

vero alia causa reperitur cur ea quae manifesta et magna sunt, non accipiant praeter odium et contemptum. »

De fide et symbolo c. 9, n. 20, t. 40, col. 192-193 : « Sed hi tales cor mundum faciant, quantum possunt ut videre valeant... »

De libero arbitrio l. 1, c. 6, n. 14, t. 32, col. 1228 : « Rationis vias pietate fretus ingredere. »

De Trinitate l. 2, c. 8, n. 14, t. 42, col. 854 : « Hi enim multum crassum cor divinis rebus inquirendis audacius quam religiosius attulerunt. »

Epist. 118 (vers 410, à Dioscore) c. 1, n. 5, t. 33, col. 434. « Non enim vides eam (veritatem), aut ullo modo quamdiu linguis humanis ruinosa gaudia construis, potes eam videre. »

De civit. Dei l. 10, c. 28, t. 41, col. 306, contre Porphyre : « Mittis ergo homines in errorem certissimum. Neque hoc tantum malum te pudet, cum virtutis et sapientiae profitearis amatorem. Quam si vere ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses... »

[1] C'est la doctrine que l'évêque d'Hippone attribue à Socrate, et qu'il approuve : « Quandoquidem ab eis causas rerum videbat inquiri, quas primas atque summas nonnisi in unius ac summi Dei voluntate esse credebat ; unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendi et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum. » *De civit. Dei* l. 8, c. 3, t. 41, col. 227.

[2] « ... cum pietate disserendo cognoscere. » *De Trinitate* l. 1, c.5, n. 8, t. 41, col. 825.

[3] A Evodius qui a exposé avec force une difficulté au sujet du libre arbitre, Augustin répond : « Pulsasti vehementèr : misericordia Dei adsit, aperiatque pulsantibus. » *De lib. arbit.* l. 3, c. 2, n. 5, t. 32, col. 1272-1273.

rayon divin, où pourra sévir le péché sans que son remède l'accompagne ? La créature matérielle, voulue pour elle-même, nous souille : mais c'est aussi par les créatures matérielles que commence l'ascension vers Dieu. Dans les créatures les plus mensongères, se retrouvent les vestiges de la Vérité. Les vices mêmes n'existent que par une imitation frauduleuse de la divinité. Ces reflets de la face de Dieu qui nous ont entraînés à descendre peuvent servir de degrés pour monter [1]. Que l'esprit, rendu sympathique par la volonté, s'habitue progressivement à passer de leur beauté si imparfaite à une beauté plus haute ; que la volonté accompagne le mouvement de l'esprit ; on en viendra à concevoir et à aimer la pure Beauté. On s'attachera à elle, et par suite à l'ordre qui trouve en elle son principe. Tandis que l'intelligence, mue par une tendance essentielle, s'élève par degrés jusqu'à la contemplation de la Vérité, la volonté, entraînée par la charité, qui est l'amour du Bien véritable, parvient peu à peu à se fixer en Dieu. On ne peut séparer l'un de l'autre ces deux mouvements. L'amour suppose la connaissance, cela est certain ; mais la connaissance, étant connaissance du bien comme tel, et le bien ne nous étant révélé comme tel que par l'élan de notre volonté vers lui, la connaissance complète implique l'amour [2]. La fusion que nous avons rencontrée au sein de la béatitude n'est point accidentelle : elle tient à la nature de nos facultés et elle se retrouve à chaque fois qu'elles s'exercent. Saint Augustin, pour décrire la même ascension vers Dieu, emploie tantôt les termes qui conviennent à un progrès intellectuel, tantôt ceux qui expriment une progression affective, et tantôt il mêle les deux langues [3].

[1] Cf. *De vera religione* c. 39, t. 34, col. 154.

[2] *De div. quaest. LXXXIII.* qu. 35.

[3] Notre interprétation réduit à de justes proportions, croyons-nous, un mystère que l'abbé J. Martin, exposant saint Augustin, accroît étrangement. Nous dirions avec lui : « Si l'on cherche à ébranler et à transformer par le pur raisonnement une intelligence philosophique, on ne doit pas se promettre de lui faire toujours sentir la force de la vérité... il faudrait d'abord atteindre et modifier la secrète disposition intérieure. » *Saint Augustin*, 1901, p. 31. Mais nous n'avons pas trouvé dans saint Augustin que « si actuellement on n'adhère pas à la vérité, on n'a pas non plus

B. L'ordre de l'amour.

Ainsi, en fin de compte, ce travail moral consiste à ordonner l'amour. En recueillant tous les textes, on décrirait d'après saint Augustin avec un détail très poussé, le plan de cet ordre. Il suffira que nous dégagions les principes.

L'amour ne se dit proprement que s'il se termine à des personnes. Les êtres qui sont au-dessous de nous, nous ne les aimons pas, nous les utilisons pour l'amour de nous [1] ; ils servent au maintien de notre paix temporelle [2], c'est-à-dire à la conservation et à l'ornement de notre existence ; et ils nous invitent, par leurs mille voix, à connaître et à louer leur auteur [3]. Nous devons aimer tous les hommes, nos égaux, mais aucun pour lui même : ce serait transporter en lui notre fin ; ce serait idolâtrie. Aimons les autres comme nous nous aimons : en maintenant la relation qui rattache l'âme à Dieu ; aimons qu'ils aiment Dieu ; et que tout notre dévouement jaillisse de ce sentiment [4]. Mais notre amour ne peut être également effectif pour tous : il doit se manifester davantage à ceux qui se trouvent en fait plus rapprochés de nous [5]. Nous devons aimer Dieu pour lui-même et c'est là vraiment nous aimer.

On le voit, Augustin commente simplement le grand précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... et le prochain

la force actuelle de percevoir en philosophe la vérité. » (*Ibid* p. 26). — Saint Augustin dirait que même dans les régions inférieures où elle est descendue, l'âme a la force de voir quelque chose de la vérité, et plus qu'elle n'en voit réellement. La mauvaise volonté consiste à ne pas vouloir user de cette force. — L'insensé connaît la sagesse, (*De lib. arbit.* l. 2, c. 14, n. 40, t. 32, col. 1263) ; l'homme injuste connaît la justice (*De Trinitate* l. 8, c. 6, n. 9, t. 42, col. 953-956), assez pour s'attacher à elle dès qu'il le voudra et pour la découvrir dans quelqu'une de ses manifestations.

[1] *De div. quaest. LXXXIII* quaest. 30, t. 40, col. 19-20.

[2] *De civit. Dei* l. 19, c. 13, n. 2, t. 41, col. 641-642.

[3] Vg. *Confes.* l. 10, cc. 6-40.

[4] *Epist.* 155 (vers 414) c. 4, nn. 14-15, t. 33, col. 672-673.

[5] Au début de sa conversion, saint Augustin semble avoir juge l'amour des proches et l'amitié avec une sévérité un peu rigide. (Cf. vg. *epist.* 2, t. 33, col. 63). — Mais ces généreuses exagérations de pensée ou de plume ne l'empêchaient pas de se montrer en pratique ami délicat et fils très tendre.

comme toi-même. » Parvenus au terme, rien des autres ne nous restera caché. Les créatures raisonnables aimant alors Dieu en lui-même, aimant Dieu en tout, et s'aimant en Dieu les unes les autres, formeront une éternelle et bienheureuse société d'amour [1].

C. Foi et grâce.

Instruit par le douloureux enfantement de son âme nouvelle, saint Augustin regarda toujours comme une œuvre de longue haleine et de dur labeur la montée, le « retour » de l'âme vers son Dieu. Les gémissements des premiers *Dialogues* et ses appels au secours divin en témoignent. Mais plus il alla, plus il affirma avec force cette difficulté. Quelle cause donner à ce fait ? Les enseignements d'une psychologie extraordinairement attentive et déliée ? L'étude de saint Paul ? Ou, plus tard, à partir de 421, les nécessités de la controverse pélagienne ? Sans doute, ces trois influences réunies. — Par suite, la nécessité de l'aide divine lui apparut plus impérieuse. C'est à ce point que viennent prendre attache ses théories de la foi et de la grâce. Bien que fixées très tôt dans leurs éléments essentiels, — les seuls que nous puissions mentionner ici —, elles prirent peu à peu dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone l'importance et les développements que l'on sait.

La théorie de la foi résout une antinomie que fait surgir la dépendance réciproque de la connaissance et de l'amour. Pour contempler, il faut avoir l'œil purifié. On ne se purifie que par une volonté droite, en vivant bien. Mais pour vivre bien, il faut aimer ce qui doit l'être, et comment l'aimer, si l'on n'est point en état de le connaître ? Si l'intellection est la seule connaissance possible, le problème, dans l'état présent de l'humanité, est vraiment insoluble. Mais il y a la connaissance de foi. Une autorité se manifeste ; elle donne ses titres à être crue ; elle indique la voie à suivre

[1] Faut-il relever quelque analogie entre cette société, cette cité céleste, et le règne idéal des fins, selon Kant ? Cf. A. Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, Paris, 1913, appendice, art, XIV, p. 410.

pour la réforme des mœurs. Avec la bonne vie, notre pouvoir de vision se régénère. En tous cas, avec la connaissance de foi, la charité devient possible, et par la charité, le salut. Mais la foi est elle-même un commencement de connaissance et elle demande, par suite, un commencement de purification. Il faut que Dieu commence et prépare la volonté.

De plus, pour que la charité naisse en fait, une révélation extérieure ne peut suffire, car elle ne supprime point l'attirance des choses d'en bas. Les trois concupiscences, et leur principe, l'amour déréglé de soi, continuent à peser de tout leur poids. Les objets qui les sollicitent nous entourent d'une présence si constante, si engageante, si illusionnante ! Comment trouver dans la pensée d'un bien mal connu la force d'échapper à leur étreinte ? En fait, depuis le péché originel, l'attrait du sensible est si puissant dans l'humanité, que nul, laissé à ses seules forces, n'y résiste jusqu'à la fin. Il suit que, pour que le salut soit possible, la charité doit nous être infusée. C'est la grâce. Et comme la seule fin de l'homme dont parle saint Augustin, n'est point seulement une connaissance très parfaite de Dieu, mais une vision immédiate, une possession par intuition, la sublimité du but éclaire la grandeur des dons qui le préparent et explique le luxe divin de l'économie rédemptrice. Mais nous voilà trop loin de la pure philosophie.

CONCLUSION

Saint Augustin a tiré toute sa doctrine philosophique du fait que l'homme pense. L'homme ne se contente pas de vivre la multitude de ses sensations agréables ou pénibles, ni de combiner les matériaux qui s'entassent dans les insondables profondeurs de sa mémoire. Comme un juge toujours en fonction, il apprécie sans cesse les phénomènes qui surgissent dans sa conscience et il porte des sentences innombrables. Il prononce : j'existe, cet organisme est un, cette statue est belle, cette action est bonne, cette page est vraie.

Ces jugements ont un sens pour lequel les sens sont aveugles. Ils exigent des réalités qui ne se voient, ni se ne touchent, ni ne se sentent d'aucune sorte, qui sont indépendantes des conditions de temps et d'espace, et qui demeurent quand les phénomènes mouvants auxquels elles s'appliquaient se sont écoulés. Le beau et le bien ne sont pas de purs mots ; ils sont quelque chose, aujourd'hui comme au temps de Platon. Une infinité de choses belles et bonnes se sont éteintes ; le beau et le bien n'en ont perdu aucun rayon. Comment concevoir l'existence de ces réalités ? Seraient-elles simplement des formes constitutives de l'intelligence humaine ? S'i entifieraient-elles avec notre raison ? Cela n'est pas possible. L'esprit de chacun de nous en effet, est soumis lui aussi, à la loi du changement. Il progresse ou il baisse. Il s'instruit. Aujourd'hui on comprend ce qu'on ne pouvait saisir la veille. Et puis, si ces formes s'identifiaient avec ma raison, elle ne s'identifieraient pas

avec la raison d'un autre homme, qui cependant se trouve avec elles dans le même rapport que moi-même.

Elles existent donc au-dessus de ma raison, l'Existence, l'Unité, la Beauté, la Vérité, la Bonté. Nier cela, c'est supprimer la pensée. Mais vivent-elles séparées ? On ne peut le concevoir. La Beauté, par exemple, si elle n'était pas au même titre l'Unité, pourrait devenir plus une ; plus une, elle serait plus belle, et il y aurait une beauté plus belle que la Beauté. Les Idées ne forment donc qu'une seule réalité. Là, l'adéquation parfaite existe entre ce que la chose est et l'idée qu'elle réalise. C'est la Vérité. Ce que l'on mettrait au-dessus d'elle ou bien ne serait ni un, ni beau, ni bon : et comment pourrait-il garder le premier rang ? ou bien il recevrait ses perfections de ce qui serait au-dessous de lui, ce qui est absurde. La Vérité est Dieu. Énumérer les caractères de la pure Vérité, c'est dire les attributs de la divinité, c'est constituer un Dieu unique, immuable, éternel, immense, simple, ineffable, Pensée vivante et amoureuse d'elle-même.

Tout le reste vient d'en haut, de ce sommet. Ce qui n'est pas la Vérité, ne peut être qu'une participation à la Vérité. Rien n'existe qui ne soit être, et qui ne soit un, et qui ne soit beau, et qui ne soit vrai, et qui ne soit bon. Mais pourrait-on être beau indépendamment de la Beauté, ou bon indépendamment du Bien ? Toute chose est donc reliée par tout ce qui la constitue, et par tout son développement, à l'Etre, à l'Unité, à la Beauté, à la Vérité, à la Bonté.

En renversant le point de vue, on doit dire que cela seul existe qui est un, qui est beau, qui est vrai, qui est bon. Le multiple, le laid, le faux, le mal n'existent qu'à la manière des ténèbres, par négation, absence, privation d'une réalité positive ; ils naissent du fait que le degré suprême n'a pas jalousement gardé pour lui seul l'existence, mais qu'il l'a communiquée aux autres degrés jusqu'aux plus infimes. Dieu est auteur de la bonté des choses, mais pour faire que tous les degrés de lumière soient, il doit permettre que tous les degrés de ténèbres apparaissent ; et encore ces ténèbres

mêmes, les a-t-il ordonnées à la splendeur du spectacle total. Car ce n'est pas seulement chaque détail qui participe à sa manière de la Vérité, c'est aussi chaque tout comme tel, et le tout universel, qui est la création entière dans l'espace et dans la durée ; l'œuvre de Dieu est un poème, expression multiple de l'essence simple de Dieu, admirable surtout par son sens d'ensemble, mais beau aussi dans chacune de ses strophes, dans chacun de ses vers, dans chacun de ses mots... Le fait du péché ne réclame une solution particulière, qu'en un point : la cause de la déficience n'est plus fatale, elle est libre : c'est la volonté humaine.

Le temps lui-même, identique à l'essence des choses mouvantes, est une image de la vie éternelle. Les choses détendent leur être dans la durée. Posées toutes à la fois dès le premier jour, chacune arrive à l'existence, à l'heure marquée, lorsque ses causes, éparses dans l'ensemble de la nature, sont parvenues à former son germe. Il est clair que dans ce système, créer, conserver, gouverner, c'est, pour Dieu, une même action.

Le fait de la création atteste que la Vérité est créatrice ; il n'y a pas à expliquer comment elle l'est, car on ne peut en déterminer l'essence par une loi qui la dominerait. Elle est créatrice du fait seul qu'elle est et qu'elle veut des imitations d'elle-même. On peut la comparer à un foyer qui rayonne autour de lui lumière et chaleur par des ondes d'autant plus éclairées et plus ardentes qu'elles sont encore plus proches de la source.

De même qu'à une certaine distance du foyer, la lumière pénètre seule et que la chaleur n'arrive plus, de même l'être, l'harmonie et le nombre parviennent jusqu'aux réalités les plus infimes, tandis que les esprits sont seuls assez près de Dieu pour recevoir de lui la pensée et la sagesse. Les esprits sont constitués par une participation à la connaissance de Dieu qui est Dieu lui-même. Chez l'homme, esprit et corps, cette participation consiste en ce que ses idées premières, tout en pouvant s'appliquer à toute chose créée, peuvent aussi être appliquées à Dieu et par suite expriment,

sous les voiles de la proportion et de l'analogie, quelque chose de Dieu. On peut dire Dieu est, Dieu est bon, Dieu est un, Dieu est beau, Dieu est vrai. C'est parce qu'elles expriment en quelque manière la Vérité absolue que nos idées peuvent représenter quelque chose des participations de la Vérité, et éclairer les jugements que nous en formons. Leur lumière n'est que la lumière même de la Vérité, tamisée comme l'exige notre rang dans la série des êtres ; et la clarté que nous trouvons aux phénomènes leur vient encore de la clarté première, dont les degrés des choses jusqu'aux plus humbles ne sont que des reflets plus ou moins lointains. En ce sens, c'est Dieu qui nous éclaire, et c'est en lui que nous voyons toutes choses. L'intelligence humaine est reliée aux Idées divines comme le rayon l'est au soleil.

Il faudrait parler ainsi, de quelque manière que les idées apparussent dans notre esprit. Ces solutions essentielles ne dépendent pas, en effet, du mode historique et psychologique de l'apparition des idées, mais uniquement de leur nature et de leur origine ontologique. On doit néanmoins exclure l'hypothèse innéiste, car la participation ne s'accomplit pas une fois pour toutes au moment de la naissance, mais elle dure aussi longtemps que notre être, puisqu'elle le constitue et que c'est en Dieu que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Nos idées ne sont pas davantage déposées en nous toutes faites par l'action divine, puisque leur apparition consciente est liée aux hasards de l'expérience sensible et qu'il serait arbitraire d'attribuer à l'activité unique et immédiate de Dieu une opération nécessaire au fonctionnement naturel de notre esprit. Il suffit que nous recevions le pouvoir de former ces idées, lorsque, par l'activité des sens, nous sommes mis au contact des phénomènes qui réalisent ces idées en quelque manière.

Mais la présence des idées en nous manifeste une liaison, une communication, une union privilégiées de notre esprit avec les Idées divines. Or, un tel lien est indissoluble. Ni l'esprit n'a de tendance à ne plus être, ni l'action divine n'a

pour terme de l'anéantir. Nous sommes immortels par notre âme.

La Vérité n'est pas seulement la Pensée première ; elle est le Bien en soi. Pourrait-elle ne pas être le Bien pour nous ? C'est vers sa possession qu'est tendue consciemment ou inconsciemment l'activité humaine. Cette tension, c'est le désir du bonheur ; l'orienter vers son but, c'est la sagesse. Tous les biens auxquels nous nous prenons ne sont puissants sur nous que parce qu'ils imitent, de si loin soit-il, notre bien naturel ; et les jouissances qui se limitent au fini nous laissent agités et inquiets parce qu'elles ne nous font étreindre que les ombres de ce bien. Toute créature, capable de nous attirer et incapable de nous satisfaire, est par là même une invitation à chercher Dieu. C'est par les sens que nous vient cette invite souriante, mais les sens ne la comprennent pas. Ils nous entraînent vers les choses inférieures, leur domaine. Si nous les suivons, ils absorbent l'activité de l'âme dans la production des rythmes inférieurs, sensations et images ; ils obstruent par ces fantômes matériels nos fenêtres sur la Vérité ; ils anémient, dégradent et corrompent l'œil intérieur en l'accoutumant aux ténèbres. La sagesse consiste à se purifier de la souillure du sensible, et à rendre ainsi de plus en plus libre et pure la partie de notre âme qui peut saisir la Vérité.

L'intellection réalise l'union la plus intime qu'on puisse concevoir après l'identification ; elle fait nôtre son objet. Mais elle ne va pas sans l'amour ; on ne connaît un bien comme tel que si on l'aime. A mesure qu'on se rapproche de Dieu, la volonté et l'intelligence, qui en lui sont même chose, rendent plus intime et plus inanalysable leur pénétration réciproque. C'est dans la vision du Bien uniquement aimé que consiste le bonheur.

C'est en quoi consiste aussi l'achèvement de la vertu. La vertu n'est que l'amour de l'ordre ; et le bonheur, à son terme, est justement l'amour de Dieu, l'Ordre subsistant. Cet amour rapporte tout à Dieu. L'amour de soi ne s'arrête pas à soi, mais il s'identifie avec l'amour de Dieu, parce que

ce que nous aimons en nous, nous le retrouvons, infiniment plus aimable, en lui. Ainsi ordonné, l'amour de soi ne limite pas l'amour des autres hommes : en se donnant à tous, le Bien suprême n'est diminué pour personne. Le désordre, possible sur terre, commence lorsque l'âme se veut pour elle-même, et usurpe ainsi la place de Dieu, ou lorsqu'elle descend au-dessous d'elle en se laissant dominer par le bien du corps.

En cette vie, la purification ne peut s'achever. Le voile du créé peut s'amincir, mais il demeure. Les images dans lesquelles on contemple Dieu peuvent devenir de plus en plus suggestives : elles restent des images. Ainsi gênée, la contemplation fait encore sans doute la joie de la vie et par instants elle apporte à des privilégiés une jouissance indicible, mais c'est la contemplation sans voiles et sans éclipses qu'il faut conquérir. Dieu nous y aide par deux dons qu'il fait à notre infirmité : la foi qui nous révèle les moyens de la purification essentielle, la charité, amour des vrais biens qui procure la force de résister à l'attirance du sensible.

Issus de la Vérité parce qu'elle a voulu que nous soyons, notre bien et notre tâche consistent à en gagner la possession. Mais quoi que nous choisissions c'est en elle que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes.

Dégageons de cet essai de synthèse quelques conclusions plus importantes ou plus engagées dans les controverses.

I. — Saint Augustin renonce au doute à cause du fait de la pensée. Il perçoit ce fait à l'occasion de certains jugements immédiats, de celui-ci en particulier : j'existe, je suis, je pense, je doute. Il est ainsi moins exclusif que Descartes. Sa formule serait : je ne penserais pas que j'existe si je ne savais pas ce que c'est que l'être ; je ne penserais pas que quelque chose est beau, bon, vrai, si je ne savais pas ce que c'est que le beau, le bien, le vrai. Toute affirmation intellectuelle est fondée sur une intuition intellectuelle, dont il peut être difficile de déterminer la nature, mais qu'on ne peut

mettre en question. C'est la négation de l'axiome kantien : « nous n'avons pas d'intuition intellectuelle. »

II. — Saint Augustin ne connaît qu'une manière de prouver Dieu, mais il la présente sous diverses formes qui expriment tous les arguments classiques. Dieu est démontré par le fait de la pensée. Nous connaissons l'être, l'unité, la beauté, la vérité, la bonté ; si ces réalités n'existaient que dans les êtres particuliers, elles dépendraient de l'existence de ces êtres. Or elles n'en dépendent pas. Donc elles existent aussi, à l'état pur, et leur synthèse, dans cet état, constitue la Réalité suprême ou Dieu.

On rend très incorrectement l'argumentation de saint Augustin par ce syllogisme traditionnel : il y a des vérités éternelles ; or, des vérités éternelles réclament une intelligence éternelle ; donc, cette intelligence, Dieu, existe. Au fond, saint Augustin aurait nié la majeure, au sens ou on l'entend. Il n'admet d'éternel que Dieu, et il ne confond pas Dieu avec les vérités que nous percevons, au stade où nous les percevons. Mais il raisonne ainsi : je perçois des vérités de tout ordre et c'est ce qu'on appelle penser ; or, une vérité quelconque n'a de sens que comme participation ou dérivation d'une Vérité éternelle, comme une expression voilée et comme un reflet lointain de cette Vérité. Dans les jugements que nous prononçons, une lumière existe dont la source se trouve au sein de la divinité, dans une Idée éternelle.

III. — Le même argument montre que les êtres particuliers, beaux sans être la Beauté, bons sans être le Bien, ne sont pas ce qu'ils sont par eux-mêmes. Ils sont participants, c'est-à-dire créés ; mais par là même, en tout ce qu'ils ont de réalité positive, ils sont bons.

IV. — L'intelligence humaine est reliée à la Vérité, d'une manière privilégiée. Comment cela ? C'est que nos idées participent aux Idées divines en tant que celles-ci sont lumière et connaissance. Mais nos idées sont la connaissance voilée, morcelée, analogique, de l'objet que les Idées divines connaissent par identification.

V. — La possession de Dieu est à la fois le souverain bien et la vertu consommée. Le véritable amour de soi inclut l'amour de Dieu pour lui-même, et réciproquement.

A l'occasion de notre sujet, nous avons été amenés à faire quelques remarques moins liées à notre but, mais d'un grand intérêt en elles-mêmes.

Nous n'avons pas constaté ces variations de doctrine et ces oppositions que plusieurs pensent observer dans l'évolution de saint Augustin. Certes, nous avons vu sa pensée gagner en ampleur et en précision, ses formules devenir plus nettes et plus personnelles ; nous avons vu des changements répétés de point de vue, selon la situation de l'auteur et la qualité de ses adversaires. Mais la philosophie que nous avons exposée et qui fait vraiment le fond de la pensée augustinienne nous semble avoir été, pour ses grandes lignes, constituée de très bonne heure dans l'esprit d'Augustin. Rhéteur à Milan, il la lut dans les livres des néo-platoniciens, avec des préoccupations chrétiennes. Il s'en est pénétré de plus en plus, dans le même état d'esprit, s'enfonçant davantage tantôt dans une direction, tantôt dans une autre, suivant les besoins du moment. Si l'on ne s'hypnotise pas sur des détails, il y a eu évolution, variété, progrès. Il n'y a pas eu transformation, variation, opposition.

On voit que nous regardons comme profonde et durable l'influence de la philosophie néo-platonicienne sur l'esprit de saint Augustin. Il nous paraît certain qu'il a eu lui-même conscience de cette influence et qu'il n'en a pas été gêné. Sur les points que nous avons traités, il a cru le plus souvent s'accorder avec Plotin. En fait, il l'aurait modifié considérablement si certaines interprétations du maître néo-platonicien se trouvaient exactes. Mais ces interprétations auraient étonné le docteur d'Hippone.

La conception néo-platonicienne qu'il faut davantage garder devant les yeux pour comprendre saint Augustin est celle des degrés. Le degré suprême n'est vraiment lui-même que dans ce degré, et cependant, on considère que

c'est encore lui qui se trouve dans les autres, mais dégradé, obscurci. C'est là, pour les platoniciens, croyons-nous, et pour saint Augustin, nous en sommes certain, une simple manière de parler et de mettre en relief la doctrine de la participation. Elle n'implique ni panthéisme, ni ontologisme, ni occasionalisme, ni aucun des systèmes que tour à tour on a cru y découvrir.

Néanmoins, en rompant avec les mythes païens, en distinguant avec une plus grande netteté Dieu et les créatures, saint Augustin donne à la philosophie hellénique, synthétisée par Plotin, une physionomie nouvelle. Les *Ennéades* présentent au premier abord quelque chose d'étrange et de vieilli. Une page d'Augustin, même quand la doctrine en est plotinienne, apparaît autrement naturelle et moderne. Le contact de la théologie chrétienne a clarifié encore, humanisé et élargi la pensée grecque.

Dérivée de Platon, d'Aristote et de Plotin, la philosophie de saint Augustin, devenue la philosophie chrétienne, a passé tout entière dans celle de saint Thomas d'Aquin et elle se retrouve, pour des parties importantes, dans celle de Descartes, de Bossuet, de Fénelon, de Leibniz et de Malebranche.

Quiconque ne désespère pas de la vérité métaphysique découvre à nouveau les thèses fondamentales de saint Augustin. Le grand évêque d'Hippone en aurait rapporté la gloire au Maître intérieur, à la Lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.

BIBLIOGRAPHIE

Alfaric (P.), *L'évolution intellectuelle de saint Augustin.* I. *Du manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918, in-8°, IX-556.

Baltus (S. J.), *Défense des saints Pères accusés de platonisme*, Paris, 1711.

Becker (H.), *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwickelung*, Leipzig, 1908, in-8°, IV-155.

Bertrand (L.), *Saint Augustin*, Paris, 1913, in-16°, 463 pp.

Boissier (G.), *La fin du paganisme*, Paris 1898, pp. 291-325 (ou Rev. des 2 M. 1er janvier 1888).

Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères*, éd. Lachat, Paris, 1867, t. 4.

Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ibid. 1864, t. 23.

Bouillet (M.-N.), *Les Ennéades de Plotin*, 3 vol. Paris, 1857, 1859, 1861.

Brochard (V.), *Les Sceptiques grecs*, Paris 1887, in-8°, 432 p.

Brochard (V.), Art. *Carnéade* dans la Grande Encyclopédie.

Ceillier (Dom), *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. IX, Paris 1861.

Cicéron, *Académiques*. éd. W. Müller, pars IV vol. I pp. 1-90.

Degert (A.), *Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant Sancti Augustini sermones*, Paris, 1894, 93 p.

Dorner (A.), *Augustinus, sein theologisches System und seine Religions philosophische Anschauung*, Berlin, 1873, XII-352 p.

Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, éd. Vivès, Paris, 1854, t. 1.

Fuller (B.-A.-G.), *The Probleme of Evil in Plotinus*, Cambridge, 1912.

Gangauf (Th.), *Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsburg, 1883, pp. I-XVI ; 1-448.

Grandgeorge (L.), *Saint Augustin et le Néo-platonisme*, Paris, 1896. pp. 1-159 (Biblioth. de l'École des Hautes Etudes).

Gratry, *De la connaissance de Dieu*, t. I, c. 4 : « Théodicée de saint Augustin »; pp. 192-275, 2e édit. Paris, 1864.

Grou (S. J.), *Morale tirée des Confessions de saint Augustin*, éd. Cadrès, Paris 1863, XXII-490.

HARNACK, *Augustin's Confessionen*, Giessen, 1888 (2e éd., 1895).

HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 3, 4e édition, Tubingue, 1910, pp. 59-236.

HESSEN (J.), *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Beitr. Baeumker, Bd. XIX, Heft 2, 1916, Munster.

INGOLD (A.M.-P.), *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin.* (Les chap. 1-5 sont du chanoine Didio, cf. note de la page 1), Paris, 1903, pp. I-XII; 1-201.

KLEUTGEN (J.), *Die Philosophie der Vorzeit*, Münster, 1860. trad. franc. *La Philosophie scolastique*, t. 2, 1869, pp. 409-454 (trad. Sierp).

KUKULA (M.), *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus.* Vienne, Kaiserl. Acad. der Wiss. Philos. hist. Classe, Bd 121, 122, 127, 138, 1890-98.

LEPIDI (ALB.), *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, Lovanii, 1874. pp. I-IV, 1-334.

LE ROY BURTON (M.), *The probleme of evil, a critiscism of the augustinian point of view*, Chicago, 1909, 219 p.

LOOFS, Art. *Augustin*, dans Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche. t. 2 pp. 257-285.

LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 4e édit. 1906, pp. 345-599.

MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité.* Paris, 1674-1675.

MANDONNET (P.), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle.* Fribourg (Suisse), 1899. pp. I-CCCXX, plus des appendices. 2e édit. t. I. Etude critique, 1911, in-4°, XVI-328.

MAUSBACH (J.), *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2 vol. Freiburg im B. 1909, pp. I-XI, 1-442. — I-VII, 1-402.

MARTHA (C.), *Le philosophe Carnéade à Rome*, dans : *Etudes morales sur l'antiquité*, Paris, 1883. pp. 61-134 (ou Revue des deux Mondes, 1er septembre 1878, pp. 71-104).

MARTIN (A.), *Philosophia christiana*, Andegavi 1667, édition Fabre (S. Augustini philosophia), Paris, 1863. pp. I-XXIV, 1-688.

MARTIN (Abbé J.), *Saint Augustin à Cassiciacum, veille et lendemain d'une conversion*, Annales de philos. chrét. déc. 1898, pp. 303-316, et janvier 1899, pp. 410-428.

MARTIN (Abbé J.) *Saint Augustin*, Paris, 1901 (Cf. Etudes, compte rendu par J.-V. Bainvel), XVI-403.

MARTIN (Abbé J.) *L'apologétique traditionnelle.* t. 1. Paris, 1905, pp. 115-197.

MARTIN (Abbé J.) *La doctrine spirituelle de saint Augustin*, Paris 1901, in-12°, VIII-280.

MIGNE, Patr. lat. t. 47, Paris, 1849 : *Ad opera S. Augustini supplementum complectens celeberrimas criticorum et defensorum sancti doctoris in ejus opera disquisitiones...*

MONDADON (L. DE), *De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu dans saint Augustin*, Recherches de sc. relig. t. 4, 1913, pp. 148-156.

MONTGOMERY (W.), *St. Augustine. Aspects of his life and thought.* London, 1914.

NAVILLE (Adrien), *Saint Augustin. Etude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination.* Genève, 1872. pp. 1-147.

NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin,* 2 vol. 2e édit. Paris, 1866, pp. I-XII, 1-486 et 1-466.

OHLMAN (D.), *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis,* Strasbourg, 1897, pp. 81, (thèse).

PP. COLLEGII S. BONAVENTURA, *De humanae cognitionis ratione anecdota seraph. doct. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum,* Quaracchi, 1883. pp. I-XXIII, 1-250.

PETAU, *Dogmata theologica.* t. 1 et t. 3, éd. Vivès, Paris, 1865.

PICAVET (F.), *Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne,* Revue philos. 1887, t. 23, pp. 378-399 et pp. 498-513.

PICAVET (F.), Compte-rendu de *Lo scetticismo degli Academici, par L. Credaro,* Rev. philos. 1897, t. 43.

PICAVET (F.), Art. *Scepticisme,* dans la Grande Encyclopédie, et art. *Pyrrhonisme.*

PICAVET (F.), *Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales,* 2e éd. Paris, 1907.

PICAVET (F.), *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales,* Paris, 1913, VIII-413.

PICAVET (F.), *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne,* Paris, 1917. (Annuaire des Htes Etudes, 1917-1918, Section des Sc. relig., pp. 1-52).

PORTALIÉ (E.), art. *Augustin* (saint), dans Dict. de Théol. catholique Vacant-Mangenot, Paris 1903, col. 2268-2472.

PORTALIÉ (E.), art. *Augustinianisme,* ibid. col. 2485-2501.

PORTALIÉ (E.), art. *Augustinisme* (Développement historique de l') col. 2501-2561.

RAVAISSON (F.), *Rapport sur le prix V. Cousin* (Le scepticisme dans l'antiquité), 1884 — (à la suite de *La Philosophie en France au XIXe s.* Paris, 2e éd. 1885, pp. 285-323).

RAVAISSON (F.), *Essai sur la métaphysique d'Aristote,* 2 vol. Paris, 1837-1846.

RÉGNON (Th. DE), *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité,* t. 3, Paris, 1898, étude XX, pp. 467-566.

REUTER (H.), *Augustinische Studien,* Gotha, 1887, VIII-516.

ROBIN (L.), *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* Paris, 1908, XVIII-702.

RODIER (G.), art *Plotin* dans la Grande Encyclopédie.

ROUSSELOT (P.), *L'intellectualisme de saint Thomas,* Paris, 1908, pp. I-XXV, 1-256 (thèse).

ROUSSELOT (P.), *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge,* Münster, 1908, pp. 1-104 (thèse).

ROTTMANNER (O.), *Der Augustinismus,* München, 1892 pp. 5-30.

SCHANZ, *Geschichte der rom. Liter.* (pour Cicéron) I. 2, 3e édit. 1909, dans le *Handbuch* de I. v. MUELLER, Munich.

THIAUCOURT (C.), Les *Académiques* de Cicéron et le *Contra Academicos de S. Augustin*, Paris, 1903. Extrait des Mélanges Boissier, 6 pages.

THIMME (W.), *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Iahren nach seiner « Bekehrung »*, 386-391, Berlin 1908, v-255 pp.

TILLEMONT (L. de), *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 13, Paris, 1702. pp. I-XXVI, 1-1075.

THOMAS D'AQUIN (St.), surtout : *Quaestiones disputatae de Veritate*, édition de Parme, 1859, t. 9. éd. Vivès, Paris, 1889, tt. 14-15.

THOMASSIN, *Dogmata theologica*, t. I, éd. Vivès, Paris, 1864.

UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 10 Aufl., Berlin, 1909.

VACHEROT (E.), *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. Paris, 1846-1851.

ENDERT (C. VAN), *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins*, Freiburg im B., 1869, pp. 71-202.

HAERINGEN (H. VAN), *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningue, 1907, pp. 124 (thèse).

HERTLING (G. VON), *Augustin*, Mainz, 1902, 111 pp. à 2 col.

WEINAND (H.), *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, 1910, in-8°, VIII-135 p.

WHITBY (C.), *The Wisdom of Plotinus, a metaphysical study*, London, 1909.

WOERTER (F.), *Die Geistesentwickelung des hl. A. Augustinus bis zu seiner Taufe*, Paderborn, 1892, pp. I-IV, 1-210.

WULF (M. DE), *Le traité* De unitate formae *de Gilles de Lessines*, Louvain, 1901, pp. 1-122, (1-105).

ZELLER (E.), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung*. 3 Theil, 2 Abteilung, 4 Aufl., Leipzig 1903, pp. 520 sqq.

ZIGLIARA, *Della luce intellectuale et dell' ontologismo secondo la dottrina dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*, t. 1. Rome, 1874.

INDEX
DES NOMS D'AUTEURS

Alfaric, 4.
Ambroise (Saint), 81, 90.
Arcésilas, 17, 18, 20, 31, 36, 44, 45.
Aristote, 31, 115, 159, 160, 212, 261.
Arnauld, 34.
Athanase (Saint), 90, 92.
Averroès, 158.

Bacon (R.), 158, 159, 166.
Basile (Saint), 90, 92.
Bergson, 139, 171.
Billot (C[l]), 128.
Blondel, 70.
Bonaventure (Saint), 3, 159.
Bossuet, 261.
Bouillet, 6, 75, 82, 119, 198. — Cf. Plotin.
Brochard, 17, 45.

Carnéade, 14, 16-20, 31, 32, 36, 45.
Cavallera, 92.
Charpentier, 199.
Chossat, 177.
Chrysippe, 32.
Cicéron, 14, 16-20, 22, 24, 26, 32, 44, 45, 71, 141, 213.
Clitomaque, 17, 45.
Credaro, 19, 46.
Cyrille (Saint) d'Alexandrie, 90.

Descartes, 26, 33-36, 38, 40, 41, 70, 179, 239, 258, 261.
Devoille, 199.
Dioclès de Cnide, 45.
Dunan, 70.

Épicure, 42, 43, 236.

Fabre, 157.
Faustinus, 90.
Fénelon, 261.
Ficin, 6.
Fouillée, 251.
France, 55.
Fuller, 198.

Geffer, 45.
Grabmann, 160.
Grandgeorge, 47, 107.
Gratry, 185.
Grégoire (Saint) de Nazianze, 90.
Grégoire (Saint) de Nysse, 90.
Grou, 229.
Guillaume d'Auvergne, 159.

Hamelin, 36, 55, 70.
Harnack, 239.
Hegel, 57, 62.
Henri de Gand, 159.
Hessen, 158.
Hilaire (Saint), 82, 92.
Hinzel, 46.

Ingold, 11.

Jamblique, 75.

Kant, 57, 58, 62, 174, 251.
Kleutgen, 161, 166.
Kukula, 11.

Lachelier, 70.
Leibniz, 70, 111, 155, 261.
Lepidi, 161, 206.

Malebranche, 52, 70, 71, 156, 157, 164, 261.
Mandonnet, 117, 118, 159.
Marston, 159.
Martin (A.), 224.
Martin (J.), 118, 132, 157, 210, 220, 249.
de Maumigny, 205.
Mersenne, 34.
Métrodore, 44.
Montaigne, 19, 26.
Montgomery, 199, 213.

Numénius, 45.

Ohlmann, 16.
Olivi, 157.
Origène, 90.
Orose, 10.

Pascal, 36.
Petau, 90, 92.
Phaebadius (Saint), 90.
Philon le Juif, 122.
Philon de Larisse, 44, 45.
Picavet, 18, 19, 36, 46, 81, 119.
Platon, 5, 30-32, 44, 45, 52, 57, 70-73, 111, 115-117, 122, 139, 141, 160, 179, 185, 188, 191, 199, 212, 217, 261.
Plotin, 3, 5, 6, 31, 32, 37, 52, 57, 60, 61, 70-73, 75, 76, 78, 79, 82-84, 86-88, 91, 95, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 111, 116, 119, 123, 130, 131, 134, 136, 138, 139, 142, 144, 152, 154, 155, 169, 171, 188, 191, 198, 213, 227, 239, 241, 260, 261.
Porphyre, 84, 122.
Portalié, 7, 8, 118, 132, 148, 157, 158, 166, 210, 211.
Proclus, 75.
Puech, 117.
Pyrrhon, 18.

Ravaisson, 27, 32, 42, 45, 46.
de Régnon, 90, 92.
Rodier, 107, 119, 123, 198.
Rottmanner, 148.
Rousselot, 169, 170, 224, 226, 235.

Sextus Empiricus, 18.
Socrate, 248.

Taine, 2.
Thimme, 15, 55, 70, 85, 152, 220.
Thomas (Saint), 3, 91, 133, 158-161, 169, 170, 177, 184, 185, 199, 212, 226, 235, 261.
Thomassin, 84, 95, 107, 108, 188, 206, 219.
Tillemont, 6, 9-12, 24.
de Tonquédec, 139.

Ueberweg, 45.

Van Endert, 157, 190, 210, 213, 239.
Van Haeringen, 6, 17, 26, 46.
Varron, 223.

de Wulf, 158, 159, 161.

Zeller, 18, 32, 44, 45, 107, 198.
Zénon, 19, 20, 32, 236, 247.
Zigliara, 161, 166.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

§ 1. Objet de notre étude 1
§ 2. Notre méthode 4
§ 3. Sources 5

CHAPITRE PREMIER

VÉRITÉ ET CERTITUDE

ART. I. — POSITION DE LA QUESTION.

§ 1. Le *Contra Academicos* 12
§ 2. La doctrine de la Nouvelle Académie 16
§ 3. La thèse d'Augustin 20

ART. II. — LA DISCUSSION.

§ 1. Argumentation négative 21
§ 2. Argumentation positive 27
§ 3. Sens de l'argumentation. Le monde intelligible 29
§ 4. Le *cogito*, cas d'intuition intellectuelle ... 32
§ 5. La valeur des sens 41
§ 6. La véritable pensée des académiciens 44

CHAPITRE II

LA VÉRITÉ SUBSISTANTE

ART. I. — EXISTENCE DE DIEU

§ 1. Existence d'une démonstration 47
§ 2. Position de la question 49
§ 3. Existence de la vérité 51

A. Le nombre

a) Intelligibilité 53
b) Réalité 57

B. La sagesse.

a) Intelligibilité..... 62
b) Réalité..... 63

§ 4. Le rang de la vérité

A. Elle n'est pas notre raison..... 64
B. Elle est au-dessus de notre raison..... 68

ART. II. — LE VERBE.

§ 1. La Vérité et l'Intelligence divine..... 71
§ 2. Les richesses de la Vérité..... 74
§ 3. L'unité de la Vérité..... 79

ART. III. — LE PÈRE DE LA VÉRITÉ.

§ 1. La question..... 81
§ 2. Egalité du Père et du Fils..... 84
§ 3. Distinction du Père et du Fils..... 86
§ 4. Vérité-essence divine et Vérité-hypostase... 89

ART. IV. — LA NATURE DE DIEU.

§ 1. Immutabilité..... 96
§ 2. Eternité..... 98
§ 3. Immensité..... 100
§ 4. Simplicité..... 102
§ 5. Ineffabilité..... 104

CHAPITRE III

LA VÉRITÉ CRÉATRICE

ART. I. — LA CRÉATION.

§ 1. Le fait de la création..... 110
§ 2. Universalité de la création..... 115
§ 3. Les Idées créatrices..... 119
§ 4. Les degrés..... 123

ART. II. — LA CONSERVATION.

§ 1. La création continuée..... 126
§ 2. Les raisons séminales..... 127

ART. III. — LA PROVIDENCE.

§ 1. Le fait..... 132
§ 2. La question du mal..... 139
A. La dégradation..... 141
B. La liberté..... 143
C. L'univers..... 149

ART. IV. — DISTINCTION DE DIEU ET DU MONDE.
§ 1. Contre le panthéisme 152
§ 2. Liberté et création 154

CHAPITRE IV

LA VÉRITÉ ILLUMINATRICE

ART. I. — LES INTERPRÉTATIONS 156

ART. II. — LE POINT DE DÉPART PSYCHOLOGIQUE.
§ 1. Les premières intuitions 162
§ 2. Rôle des sens 164
§ 3. La perception sensible 170

ART. III. — LE SUPPOSÉ ONTOLOGIQUE OU LA VISION EN DIEU. 174
§ 1. Nature des idées.
A. Absolu 175
B. Universalité 179
§ 2. Le maître intérieur 181
§ 3. La participation 184

ART. IV. — NATURE DE CETTE VISION 187
§ 1. La réminiscence 188
§ 2. La vision intuitive 189
§ 3. La vision dans l'image 192
A. Les degrés 192
B. La lumière créée 195
C. « Par les créatures » 200
§ 4. La contemplation 202
RÉSUMÉ 205

ART. V. — L'ACTIVITÉ DE NOTRE INTELLIGENCE 206
§ 1. Création spéciale 207
§ 2. La formation des idées 210

ART. VI. — COROLLAIRE : L'IMMORTALITÉ DE L'AME . 214

CHAPITRE V

LA VÉRITÉ BÉATIFIANTE

ART. I. — LE SOUVERAIN BIEN.
§ 1. Le bonheur 221
§ 2. L'amour naturel de Dieu 223

§ 3. Possession du souverain Bien.
A. Intellection 225
B. Amour 228

ART. II. — LA MORALITÉ.

§ 1. La loi 229
§ 2. La vertu 233

ART. III. — LA PURIFICATION 235

§ 1. Ses conditions.
A. Le terme après la mort 237
B. L'aide divine 239

§ 2. Sa nature.
A. Point de vue de l'intelligence 240
B. La déchéance par le sensible 242
C. L'attirance du sensible 244

§ 3. Le salut.
A. La bonne volonté 245
B. L'ordre de l'amour 250
C. Foi et grâce 251

CONCLUSION 253

BIBLIOGRAPHIE 263

Index des noms d'auteurs 267

Table des matières 269

PARIS - LILLE. — IMP. A. TAFFIN - LEFORT. — 119 - 9 - 20.

300